

भूमिका

महर्षि यास्क ने अपने निरुक्त में एक इतिहास प्रस्तुत किया है जो इस प्रकार है—

पूर्वकाल में ऋषियों के न रहने पर मनुष्य देवजनों के पास गये और बोले—
‘को न ऋषिर्भविष्यति?’—अब हमारा कौन ऋषि होगा? तब देवों ने उन्हें तर्क-
ऋषि प्रदान किया - ‘तेभ्य एतं तर्कमृषि प्रायच्छन्’ (निरुक्त १२/१२)। तर्क को
लक्ष्य करके भगवान् मनु ने कहा है—

यस्तर्कणानुसंधत्ते स धर्मं वेद नेतरः । — मनु० १२/१०६
अर्थात् जो तर्क के द्वारा अनुसन्धान करता है वही धर्म के तत्त्व को जानता है, अन्य
नहीं।

यहाँ तर्क से अभिप्राय है—प्रमाणों के अनुसार सत्य का निश्चय करना।
प्रमाण ही न्याय का देवता अथवा मुख्य प्रतिपाद्य है। लोक में उसी को तर्कविज्ञान
या तर्कशास्त्र भी कहते हैं। जब तक वादी-प्रतिवादी होकर वाद न किया जाय तब
तक सत्यासत्य का निर्णय नहीं हो सकता। इसीलिए लोकोक्ति बन गई है—‘वादे
वादे जायते तत्त्वबोधः’। अपनी इस शक्ति के कारण न्यायशास्त्र विभिन्न नामों
से विभिन्न रूपों में देश-काल की सीमाओं का उल्लंघन कर विश्व भर में लोक-
व्यवहार में भी उतना ही उपयोगी हो गया है जितना धार्मिक अथवा दार्शनिक
ऊहापोह में। अनुमान की पूरी प्रक्रिया (जिसमें प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय
तथा निगमन पाँचों अवयव शामिल हैं) का आधार यही दर्शन है। समस्त दार्शनिक,
धार्मिक तथा व्यावहारिक ऊहापोह का नियमन न्यायदर्शन के सिद्धान्तों के द्वारा ही
होता है। अन्यथा चिरकाल तक मन्थन करते रहने पर भी तत्त्वार्थ-तवनीत की
प्राप्ति नहीं होती।

न्याय और वैशेषिक दर्शन एक-दूसरे के पूरक हैं। जहाँ वैशेषिक पदार्थों और
उनके धर्मों का उल्लेख, संगमन एवं स्वरूप का विवेचन करता है, वहाँ न्यायदर्शन
उन पदार्थों एवं धर्मों के जानने और समझने की प्रक्रिया का निरूपण करता है।

यास्क हरेक साधारण मनुष्य के तर्क को तर्क नहीं मानते। वे ऐसे मनुष्य के
ऊहापोह को ही ऋषि समझते हैं जो अनेक विज्ञाओं में फारंगत हो, बहुश्रुत हो,
तपस्वी हो और प्रकरणानुसार चिन्तन करनेवाला आप्तपुरुष हो।

दार्शनिक साहित्य के प्रणयन में निष्णात, दर्शनशास्त्र के मर्मज्ञ विद्वान् साहित्यवाचस्पति आचार्य उदयवीर शास्त्री अपने विषय के अधिकृत विद्वान् हैं। दर्शनशास्त्र जैसे क्लिष्ट एवं शुष्क विषय के प्रस्तुतिकरण को उनकी शैली की यह विशेषता है कि वह विद्वानों से लेकर साधारणजनों तक के लिए सुबोध एवं रुचिकर होने से सभी के लिए समान रूप में उपादेय है।

आचार्य उदयवीर जी प्रणीत साहित्य का प्रकाशन अब तक श्री स्वामी वेदानन्द जी तीर्थ द्वारा संस्थापित, श्री स्वामी विज्ञानानन्द जी द्वारा पोषित तथा श्री आचार्य उदयवीर जी द्वारा प्रतिष्ठित विरजानन्द वैदिक (शोध) संस्थान द्वारा होता रहा है। आचार्य जी के अशक्त हो जाने तथा इस कारण उसमें संन्यास ले लेने के परिणामस्वरूप यह संस्थान श्रीहीन हो गया। परन्तु इतने उत्कृष्ट साहित्य के अध्ययन-अध्यापन से समाज वंचित न हो, इसलिए भविष्य में आचार्य जी की सम्पूर्ण रचनाओं के प्रकाशन का दायित्व गोविन्दराम हासानन्द के स्वत्वाधिकारी श्री विजयकुमार जी ने अपने ऊपर ले लिया। गोविन्दराम हासानन्द प्रकाशन संस्थान की स्थापना महान् गोभक्त हासानन्द जी के सुपुत्र तथा श्री विजयकुमार जी के पिता श्री गोविन्दराम जी ने आर्यसमाज के उदयकाल में की थी। न्यायदर्शन के प्रस्तुत सशोधित संस्करण का प्रकाशन उसी के द्वारा हो रहा है। श्री विजयकुमार जी को अनेकशः साधुवाद एवं आशीर्वाद।

डी-१४/१६ माडल टाउन, दिल्ली

१६-१०-६०

—विद्यानन्द सरस्वती



आचार्य उदयवीर शास्त्री व्यक्तित्व एवं साहित्य-साधना

डॉ० भवानीलाल भारतीय

भारतीय दर्शनों के उद्भट विद्वान् पं० उदयवीर शास्त्री का जन्म पौष शुक्ल १० गं० १९५१ वि० तदनुसार ६ जनवरी, १८९१ को बुलन्दशहर जिले के ग्राम बर्नल में ठाकुर पूर्णसिंह तथा माता तोहफा देवी के यहाँ हुआ। इनका बचपन का नाम उदयवीरसिंह था। निकटवर्ती ग्राम सावितगढ़ में आर्यसमाज के उत्सव पर गुरुकुल सिकन्दराबाद के संस्थापक पं० मुरारीलाल शर्मा के व्याख्यान से प्रेरणा पाकर ठाकुर पूर्णसिंह ने अपने पुत्र को गुरुकुल में प्रविष्ट कराने का संकल्प किया, फलतः उदयवीरसिंह १४ वर्ष की आयु में गुरुकुल सिकन्दराबाद में पठनार्थ भेजे गए। यहाँ उनका अध्ययन १९१० तक रहा। तत्पश्चात् वे १९१० में गुरुकुल महाविद्यालय ज्वालापुर में आए। उस समय महाविद्यालय अपनी शैक्षणिक दृष्टि से आर्यसमाज की एक उत्कृष्ट संस्था के रूप में सम्मान प्राप्त कर रहा था। स्वामी शुद्धबोध तीर्थ (पं० गंगादत्त शास्त्री) के अतिरिक्त पं० नरदेव शास्त्री तथा पं० पद्मसिंह शर्मा जैसे कृती विद्वान् उन दिनों महाविद्यालय में पढ़ाते थे। उदयवीरजी ने कलकत्ता विद्यालय की न्यायतीर्थ (१९१५ में) तथा सांख्य-योगतीर्थ (१९१६ गं) परीक्षाएँ उत्तीर्ण कीं। गुरुकुल की विद्याभास्कर परीक्षा भी आपने ससम्मान उत्तीर्ण की। कालान्तर में पुरी के शंकराचार्य स्वामी भारती कृष्णतीर्थ ने शास्त्रीजी के पाण्डित्य पर मुग्ध होकर उन्हें शास्त्र-शेवधि तथा वेदरत्न उपाधियों से अलंकृत किया तथा महाविद्यालय ने अपने इस यशस्वी छात्र को विद्यावाचस्पति से सम्मानित किया।

जब वे १९१५ में न्यायतीर्थ की परीक्षा देने के लिए कलकत्ता गए थे तो उनके समक्ष एक कठिनाई आई। 'तीर्थ' उपाधि के लिए मौखिक परीक्षा भी होती है। परीक्षा लेनेवाले परीक्षक बंगाली विद्वान् ही होते हैं जिनके 'ओकारान्त' उच्चारण का कारण हिन्दी-भाषी छात्र उदयवीर के लिए उनके प्रश्नों को हृदयंगम करना कठिन हो सकता था। फलतः वे विश्वविद्यालय के तत्कालीन वाइस चांसलर सर प्राशुतोष मुखोपाध्याय के पास गए और उनके समक्ष अपनी समस्या रखी। मुखोपाध्याय महाशय छात्र की दिक्कत समझ गए और उन्होंने हँसते हुए कहा—“हाँ,

में संगठन पया। यगन्नी 'अव्यक्त वाक्' होने हैं। मौखिकी के लिए दूसरी व्यवस्था हो जाएगी। "कथनः उस वर्ष मौखिकी लेनेवाले कोई दाक्षिणात्य विद्वान् थे।

कनकलता की परीक्षाएँ देने के बाद उनके मन में पंजाब विश्वविद्यालय की शास्त्री परीक्षा उत्तीर्ण करने का विचार आया। उन्होंने ओरियण्टल कॉलेज लाहौर के प्राचार्य प्रो० ए० सी० बुलन्तर को एक पत्र लिखा और स्वयं लाहौर जा पहुँचे। उन्होंने प्रो० बुलन्तर से व्यक्तिगत भेंट की और शास्त्री कक्षा में प्रविष्ट हो गए। लाहौर में महात्मा हंमराज ने उन्हें निवासार्थ की पूर्ण सुविधा दी। अमृतधारा के प्रबलक पं० ठाकुर दत्त शर्मा ने उन्हें अपने ही घर में रहने का आग्रह किया। इस प्रकार १९१७ में शास्त्री परीक्षा उत्तीर्ण कर पुनः वे महाविद्यालय में आ गए और आगामी चार वर्ष तक वही अध्यापन करने रहे। १९२१ में शास्त्रीजी का विवाह आर्मी पुलिस के अधीक्षक ठाकुर प्रतापसिंह की पुत्री विद्याकुमारी से हुआ। विवाह का भी एक मनोरंजक संस्मरण है। शास्त्रीजी के समूह पुलिस में तो थे ही, आर्सेनल-प्रिय भी थे। उनका पूरा परिवार ही मांसाहारी था। अकेली विद्याकुमारी ही निरामिषभोजी थी। जब कभी ठाकुर साहब अपनी इस लड़की के विवाह की चर्चा करते तो अन्यमनस्क होकर कहते लगते—“ठाकुरों के परिवार में जन्मी इस कन्या के लिए मैं ब्राह्मण देवता कहीं से तलाश करूँगा?” किन्तु कुछ संयोग ही ऐसा बना कि उन्हें सच्चे अर्थों में पं० उदयवीर शास्त्री जैम दामाद मिले जो जन्मनाक्षत्रिय किन्तु विद्या-व्यासंग और कर्म से ब्राह्मण थे।

१९२० में जब महात्मा गांधी ने असहयोग-आन्दोलन चलाया तो उन्होंने देश के विद्यार्थियों को अंग्रेजी विद्यालयों का बाहिष्कार करने की प्रेरणा दी। किन्तु देश के युवाओं को अशिक्षित रखना तो महात्माजी का भी अभिप्राय नहीं था। अतः देश के विभिन्न नगरों में राष्ट्रीय विद्यालयों की स्थापना हुई। लाहौर में लाला लाजपत राय और भाई परमानन्द की प्रेरणा से नेशनल कॉलेज खोला गया। इसमें पं० जयचन्द्र विद्यालंकार तथा स्वयं भाई परमानन्द जैसे आर्यसमाजी विद्वान् छात्रों को इतिहास की शिक्षा देते थे। १९२१ में शास्त्रीजी भी संस्कृत-अध्यापक बनकर इसी कॉलेज में आ गए। यहाँ उनका संसर्ग भगतसिंह, भगवतीचरण बोहरा आदि क्रान्तिकारियों से हुआ। भगतसिंह तो संस्कृत पढ़ते थे, अतः शास्त्रीजी के छात्र भी थे। बोहरा से भी शास्त्रीजी का अत्यन्त निकट का सम्बन्ध रहा जो कालान्तर में पारिवारिक जैसा ही हो गया। जब लाहौर में भगतसिंह की पुलिस द्वारा सरगर्मी से तलाश की जाने लगी तो वे वहाँ से भागकर कानपुर चले आए और शास्त्रीजी का सन्दर्भ देकर अमर जहीद गणेशशंकर विद्यार्थी के पत्र 'प्रताप' के सम्पादकीय विभाग में कार्य करने लगे। एक अपरिचित युवक को जिम्मेदारी का काम सौंपने के पूर्व विद्यार्थीजी ने पुनः शास्त्रीजी को पत्र लिखकर पूछा। तत्पश्चात् शास्त्रीजी ने जब उन्हें पूर्ण आश्वस्त कर दिया तो भगतसिंह की ओर से विद्यार्थी

जी भी निश्चित हो गए। शास्त्रीजी का शहीद भगतसिंह से निरन्तर सम्बन्ध बना रहा। जब वे नेशनल कॉलेज के बन्द हो जाने के कारण लाहौर छोड़कर कुछ समय के लिए अपने समुराल की जमींदारी नाहन (हिमाचल प्रदेश) में आकर रहने लगे तो पुलिस की निगाह से बचने के लिए मरदार भगतसिंह भी नाहन आकर शास्त्रीजी से मिले। अब शास्त्रीजी के लिए धर्म-संकट की-सी स्थिति उत्पन्न हो गई। उनके समुर सरकारी मेवा में थे, अतः शास्त्रीजी यह भी नहीं चाहते थे कि भगतसिंह की उपस्थिति के कारण उनके समुर को परेशानी हो। उधर वे अपने प्रिय छात्र को संरक्षण भी देना चाहते थे। फलतः वे उन्हें लेकर एक निकटवर्ती गाँव में चले गए और अपने एक परिचित के यहाँ मरदार भगतसिंह को रखा। शहीद भगतसिंह के हृदय में अपने विद्यादाता इन गुहवर के प्रति असीम श्रद्धा थी। इसका एक प्रमाण इस बात से मिलता है कि फाँसी की कालकोठरी से ही भगतसिंह ने एक पुस्तक स्वहस्ताक्षरों से अंकित कर शास्त्रीजी को भेजी। अमृत्यु निधि समझकर शास्त्रीजी बाज भी इसे मंजूर हुए हैं।

भगतसिंह की ही भाँति शहीद भगवतीचरण वोहरा के साथ भी शास्त्रीजी का अन्तरंग सम्बन्ध रहा। २८ मई, १९३७ को रात्री-नट पर बम बनाने समय वोहरा ने वीरगति प्राप्त की थी। उनकी पत्नी दुर्गदिवी वोहरा का शास्त्रीजी की गृहिणी से अत्यन्त प्रेम था। धीमती वोहरा ने शास्त्रीजी के रोजक संस्मरण उनके अभिनन्दन-ग्रन्थ 'ऋतम्भरा' में अंकित किए हैं। लाहौर में शास्त्रीजी ने कुछ काल तक दयानन्द ब्राह्म महाविद्यालय में भी अध्यापन किया।

देश-विभाजन के पश्चात् वे कुछ काल तक शारीर्य संस्कृत विद्यापीठ बोकानेर के आचार्य रहे। यहाँ रहते हुए आपने अनुभव किया कि वैतनिक रूप में अध्यापन करने के साथ-साथ उच्चकोटि का साहित्य-लेखन सम्भव नहीं है। फलतः आप गाजियाबाद आ गए और 'विरजानन्द वैदिक शोध संस्थान' में रहकर समग्ररूप से सारस्वत साधना में ही लग गए। यहाँ आपको स्वामी वेदानन्द तीर्थ और स्वामी विज्ञानानन्द सरस्वती जैसे संन्यासियों के सम्पर्क में आने का अवसर मिला। स्वामी विज्ञानानन्द जी ने उन्हें आर्थिक और लौकिक कठिनाइयों से पूर्णतया मुक्त कर एकान्ततः लेखन-कार्य में लग जाने की प्रेरणा दी। इसी का परिणाम था कि शास्त्रीजी ने उच्चकोटि के दार्शनिक ग्रन्थों का प्रणयन किया और विद्वत्प्रमाज में उन्हें दर्शन के प्रौढ़ विद्वान् के रूप में ख्याति प्राप्त हुई। १९५८ में वे गाजियाबाद आए थे और लगभग दो दशकों तक वहाँ रहकर उन्होंने लेखन-कार्य किया। अन्ततः अत्यन्त वार्धक्य और नेत्र-ज्याति क्षीण होने के कारण वे अपनी पुत्री के पास अजमेर आ गए। इसी बीच उनकी पत्नी का भी निधन हो गया। विगत पाँच वर्षों से वे अत्यन्त जराजीर्ण एवं रुग्ण होने पर भी पूर्ण सचेत होकर जीवन का मध्याकाल व्यतीत कर रहे हैं। परमात्मा उन्हें दीर्घायु करे !

उदयवीर शास्त्री की साहित्य-साधना

शास्त्रीजी की सारस्वत साधना १९२३ में आरम्भ हुई। उस समय वे त्राहौर में ही थे। सर्वप्रथम उन्होंने महामति कीटल्य (चाणक्य) लिखित विश्वप्रसिद्ध ग्रन्थ 'अर्थशास्त्र' पर साधव यज्वा की लिखी 'नय चन्द्रिका' नामी टीका का सम्पादन किया। इसके तुरन्त पश्चात् १९२५ में तीन भागों में 'अर्थशास्त्र' का सटीक संस्करण तैयार किया जिसे मोतीनाल बत्तारसीदास ने प्रकाशित किया। १९२६ में साहित्यशास्त्र के प्रसिद्ध ग्रन्थ वाग्भटालंकार की संस्कृत एवं हिन्दी टीका लिखी, जो प्रकाशित हुई।

सांख्य दर्शन के अध्ययन को पं० उदयवीरजी का योगदान

पं० उदयवीरजी के अध्ययन का प्रिय विषय सांख्य दर्शन रहा है। इस दर्शन के अनुशीलन में उन्होंने अपने जीवन का बहुलांश लगाया है। दार्शनिक विद्वानों में यह मामल्य धारणा है कि प्रचलित कपिल-प्रोक्त सांख्यसूत्र अधिक प्राचीन नहीं है अपितु ईश्वरकृष्ण-रचित 'सांख्यकारिका' ही सूत्रों की अपेक्षा प्राचीन है। कोई-कोई विद्वान् तो यहाँ तक कहते हैं कि सूत्रों की रचना कारिकाओं के अनुकरण पर ही हुई है। शास्त्रीजी अपने दीर्घकालीन अनुशीलन के पश्चात् इस निष्कर्ष पर पहुँचे कि वस्तुतः कपिल-प्रणीत सांख्यसूत्र (पडध्यायी सांख्य) ही इस शास्त्र का प्राचीन ग्रन्थ है। ईश्वरकृष्ण की जिन कारिकाओं को कतिपय सूत्रों का मूल समझा जाता है वस्तुतः वे कारिकाएँ ही सूत्रों के आधार पर निर्मित हुई हैं। जब लाहौर में सम्पन्न हुए अखिल भारतीय प्राच्य विद्या परिषद् (All India Oriental Conference) के वर्ष १९२० के अधिवेशन के सभापति महामहोपाध्याय पं० हरप्रसाद शास्त्री से पं० उदयवीरजी ने उक्त तथ्य की चर्चा की और अपने निष्कर्षों से परिचित कराया तो इन क्रान्तिकारी धारणाओं को सुनकर महामहोपाध्याय महाशय का चीकना स्वाभाविक ही था। अप्रत्याशित रूप में उनके मुँह से इतना ही निकला, "शास्त्रिन् अतिभयंकरमेतत्।" इसके बाद शास्त्रीजी ने सांख्य दर्शन के अनुशीलन में अपना सम्पूर्ण समय और ज़क्ति लगा दी। इसी अध्ययन का परिणाम 'सांख्यदर्शन का इतिहास' के रूप में दर्शन के विज्ञानियों के समक्ष आया जिसका प्रथम संस्करण १९५० में प्रकाशित हुआ। यह 'इतिहास' अपने-आप में एक महाप्रबन्ध है जिसमें वैदिक दर्शनों में सर्वाधिक प्राचीन एवं महत्त्वपूर्ण सांख्यदर्शन के रचयिता भगवान् कपिल तथा परवर्ती सांख्यचार्यों तथा उनकी कृतियों का काल-क्रमानुसार विवेचन किया गया है। सांख्यदर्शन के शताधिक ग्रन्थों का आलोडन-विलोडन करने के पश्चात् लेखक ने अपने जो निष्कर्ष प्रस्तुत किए हैं वे अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। प्रथम तो उनकी यह सुदृढ़ स्थापना है कि सांख्य का चिन्तन विश्व की प्राचीनतम दार्शनिक दृष्टि है तथा इसके प्रवक्ता महर्षि कपिल संसार के पुराणतम दार्शनिक

है। उनके द्वारा रचित ग्रन्थ 'पञ्चदश्यायों सांख्य सूत्र' भी अत्यन्त प्राचीन है। इसमें उन्होंने सांख्यसूत्रों की मौलिकता और प्रामाणिकता को सप्रमाण सिद्ध किया।

शास्त्रीजी को 'सांख्य दर्शन का इतिहास' लिखकर ही संतोष नहीं हुआ, उन्होंने इस दर्शन के प्रतिपाद्य को स्पष्ट रीति में विवेचन करने के लिए 'सांख्य-सिद्धान्त' नामक एक अन्य ग्रन्थ भी लिखा। इसके प्रारम्भिक अध्यायों में सांख्य प्रणीत २५ तत्त्वों की पुरुष, प्रकृति और विकार इन तीन शीर्षकों के अन्तर्गत विवेचना की गई है। तत्त्व-विवेचन के प्रसंग में रसायन-शास्त्र में परिणित शताधिक तत्त्वों (Elements) तथा सांख्य-स्वीकृत पंच भूतों की तुलनात्मक विवेचना करते हुए उन्होंने सांख्य के दृष्टिकोण की यथार्थता प्रतिपादित की है। प्राचीन भारतीय वाङ्मय में सांख्यदर्शन की चर्चा जहाँ-जहाँ, जिस-जिस प्रसंग में हुई है उन सभी सन्दर्भों को विस्तृत व्याख्या कर लेखक ने अपने इस ग्रन्थ को एक प्रकार से सांख्य-विषयक विश्वकोश ही बना दिया है।

जब पं० उदयवीरजी ने 'सांख्य दर्शन का इतिहास' और 'सांख्य-सिद्धान्त' प्रतिपादक दो ग्रन्थ लिख डाले, तो उन्होंने यह भी आवश्यक समझा कि अब कापिल सूत्रों की व्याख्या भी लिखी जानी चाहिए। फलतः सांख्य के विद्योदय-भाष्य का प्रणयन हुआ। यों तो इस भाष्य में पूर्व भी आर्यसमाज के अनेक विद्वानों ने सांख्यदर्शन के विभिन्न भाष्य लिखे थे, किन्तु विद्योदय-भाष्य एक अपूर्व कृति है। इसके द्वारा सांख्यदर्शन की समस्त मान्यताएँ स्पष्ट हो जाती हैं। शास्त्रीजी ने सांख्यदर्शन के प्रथम अध्याय के २५ सूत्रों को प्रक्षिप्त सिद्ध किया है और परिशिष्ट में इन सूत्रों के अर्थ भी लिख दिए हैं। इस भाष्य में सांख्य-चिन्तन की प्राचीनता तो सिद्ध होती ही है, यह भी स्पष्ट हो जाता है कि बौद्ध, जैन आदि अवैदिक दर्शनों का काल सांख्यदर्शन के उद्भव-काल से बहुत बाद का ही है। अतः इस कल्पना में कोई सार नहीं है कि सांख्यदर्शन के कुछ सूत्र बौद्ध तथा जैन धर्मों के प्रवर्तन-काल के बाद के हैं, केवल इसलिए कि उन सूत्रों में उक्त अवैदिक विचारधाराओं का खण्डन मिलता है। शास्त्रीजी की युक्तियों में यह स्पष्ट हो जाता है कि सांख्य-सूत्रों की रचना उस युग में हुई थी जब बौद्ध, जैन आदि अवैदिक दर्शनों का जन्म भी नहीं हुआ था।

सांख्यदर्शन के इतिहास ने लेखक को भारत के मूर्धन्य दार्शनिकों में प्रतिष्ठित कर दिया। उनकी इस कालजयी पुस्तक पर उन्हें निम्न पुरस्कार प्राप्त हुए-

सेठ हरजीमल डालमिया पुरस्कार--१९०० रु०

हिन्दी साहित्य सम्मेलन का मंगलाप्रसाद पुरस्कार १९०० रु०

उत्तर प्रदेश सरकार का साहित्य पुरस्कार १९०० रु०

बिहार राष्ट्रभाषा परिषद् का पुरस्कार १००० रु०

सांख्यदर्शन के पश्चात् शास्त्रीजी ने अन्यान्य दर्शनों पर भी लेखनी उठाई।

सर्वप्रथम 'वेदान्त दर्शन' का विद्योदय-भाष्य २०२२ वि० में प्रकाशित हुआ। इसमें विद्वान् भाष्यकार ने ज़ारीरक सूत्रों की भेदपरक व्याख्या की और शांकर मत की त्रुटियों को उजागर किया है। स्मृतव्य है कि शंकर ने अपने वेदान्त-भाष्य में कतिपय सूत्रों की व्याख्या के प्रसंग में सांख्य-सिद्धान्त की कटु आलोचना की है। शास्त्रीजी ने इन आपत्तियों का कपिल-मतानुसार सुन्दर समाधान किया है। 'वेदान्त दर्शन' के विद्योदय-भाष्य के प्रकाशन के पश्चात् उन्होंने 'वेदान्त दर्शन का इतिहास' लिखा। यह ग्रन्थ २०२७ वि० में छपा। वेदान्त दर्शन पर लिखे गए विभिन्न ग्रन्थों तथा ग्रन्थकारों का विस्तृत परिचय देता अपने-आपमें एक महत्त्वपूर्ण शोध-कार्य था। इसमें आपने आद्यशंकराचार्य का काल निरूपण करते हुए उन्हें २२०० वर्ष पूर्व का सिद्ध किया है। यह एक सुखद संयोग ही है कि शास्त्रीजी शंकर का काल-निर्धारण करते हुए उसी निकर्ष पर पहुँचे हैं जो स्वामी दयानन्द द्वारा सत्यार्थप्रकाश के ११वें समुल्लास में उल्लिखित हुआ है। आदिशंकर का काल-निर्धारण करते समय आपने शंकराचार्य द्वारा स्थापित चारों मठों के आचार्यों के कार्यकाल-विषयक तत्-तत् मठों में उपलब्ध पुरातात्विक सामग्री का सम्यक् परीक्षण किया था। प्रसन्नता की बात है कि शंकराचार्य के काल-निर्धारण का यह प्रकरण पृथक् रूप में अंग्रेजी में अनूदित होकर Age of Shankar शीर्षक में प्रकाशित हो चुका है।

वेदान्त के पश्चात् शास्त्रीजी ने अवशिष्ट वैदिक दर्शनों पर भाष्य-रचना की। वैशेषिक दर्शन का विद्योदय-भाष्य २०२१ वि० में लिखा। इसमें 'भाष्यकार का निवेदन' शीर्षक देकर आपने वैशेषिक के नामकरण, सूत्रकार महर्षि कणाद, सूत्र-रचनाकाल, सूत्रपाठ और सूत्रों की गणना, वैशेषिक में 'अभाव' नामक पदार्थ की रवीकृति, ईश्वर-सद्भाव का प्रश्न तथा वैशेषिक सूत्रों के विभिन्न व्याख्या-ग्रन्थों एवं उनके लेखकों का परिचय जैसे महत्त्वपूर्ण विषयों की चर्चा की है। कालान्तर में उनके न्याय तथा योगदर्शन पर भी विस्तृत भाष्य छपे। इन भाष्यों की प्रमुख विशेषता यही है कि इनमें जहाँ मूल सूत्रों में निहित अभिप्राय सुस्पष्ट होता है, वहाँ तत्-तत् दर्शन के अध्ययन-प्रसंग में उत्पन्न होने वाली विभिन्न शंकाओं और समस्याओं का भी निराकरण हो जाता है।

पं० उदयचौर शास्त्री के शोध-प्रबन्ध

ग्रन्थ-रचना के अतिरिक्त शास्त्रीजी की लेखनी में प्रसूत शोध-निबन्धों का महत्त्व भी कम नहीं है। इनमें से कतिपय का उल्लेख आवश्यक है—

१- सांख्य सूत्रों का प्राचीन नाम और इतिहास—यह 'जर्नल ऑफ दि यू०पी० हिस्टोरिकल सोसाइटी' में छपा। इसमें शास्त्रीजी ने पश्चिमी विचारकों की इस धारणा का खंडन किया है कि कपिल नाम का व्यक्ति इतिहास में कोई हुआ ही नहीं। इसी में उन्होंने सांख्य-सूत्रों की प्राचीनता भी सिद्ध की है।

२. डॉ० सिद्धेश्वर वर्मा को भेंट किये गए 'सिद्ध भारती' शीर्षक अभिनन्दन-ग्रन्थ में उनका 'तिलककोपज्ञा आर्या' शीर्षक लेख प्रकाशित हुआ। इसमें लेखक ने लोकमान्य तिलक द्वारा प्रणीत एक आर्या (फ़नोक्) की समीक्षा की गई है जिसमें तिलक ने ईश्वरकृष्ण-रचित बताया था, किन्तु जो वास्तव में सांख्यकारिका के लेखक द्वारा रचित न होकर तिलक-रचित है। इस लेख में यह भी स्पष्ट हो जाता है कि शास्त्रों में प्रक्षेप किए जाने के लिए मध्यकालीनों को ही दोषी नहीं ठहराया जा सकता। तिलक जैसे विद्वान् भी यदि स्वोपज्ञ आर्या को अन्यप्रोक्त कहें तो यही कहना होगा कि शास्त्र-ग्रन्थों के मूलस्वरूप का संरक्षण एक कठिन कार्य है।

३. संस्कृत में लिखित शोध निबन्ध—केन प्रणीतानि सांख्यसूत्राणि, पतंजलि-प्रणीतमध्यात्मशस्त्रम् मेधातिथीय न्यायशास्त्रम् आदि उनके प्रमुख शोध-निबन्ध हैं। "सांख्य सम्बन्धितांकरालोचनालोचनम्" में उन्होंने शंकर की इस धारणा का मूटन किया है कि वेदान्तयुक्तों में सांख्य-मत का खंडन किया गया है। शंकर अपने ही कपिल को अनीश्वरवादी ठहराते हो, किन्तु आचार्य बादरायण ने तो अपने शास्त्र में ऐसे संकेत कहीं नहीं दिए।

४. इतिहास भी शास्त्रीजी का प्रिय विषय है। 'सप्त सिन्धवः' शीर्षक निबन्ध में उन्होंने डॉ० सम्पूर्णानन्द तथा इतिहासज्ञ सर देसाई की धारणाओं का खंडन किया है।

५. दर्शन की मूल समस्याएँ—उत्तरप्रदेश दर्शन परिषद् के १९७६ के अधिवेशन में प्रदत्त अध्यक्षीय भाषण।

आचार्य उदयवीर जी ने सत्यार्थप्रकाश के सम्पादन में स्व० स्वामी वेदानन्द का अपूर्व सहयोग दिया, जिसके परिणामस्वरूप सटिप्पण स्थूलाक्षरी सत्यार्थप्रकाश का प्रकाशन सम्भव हो सका।



भाष्यकार का निवेदन

समस्त भारतीय दर्शन अध्यात्म और अधिभूत का विवेचन प्रस्तुत करता है। इनमें छह वैदिक दर्शन—न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग, मीमांसा-वेदान्त हैं, और तीन अवैदिक—चार्वाक, आर्हत, बौद्ध दर्शन हैं। यद्यपि सामूहिक रूप से सभी दर्शनों का प्रतिपाद्य विषय अध्यात्म-अधिभूत के अन्तर्गत आजाता है, परन्तु प्रत्येक दर्शन अपने प्रधान प्रतिपाद्य विषय के रूप में मूलभूत विषय के किसी-एकदेश अथवा एक अंश को लेकर प्रवृत्त हुआ है, और उसीका साङ्गोपाङ्ग व शाखा-प्रशाखा रूप से पूर्ण वर्णन प्रस्तुत करता है; फिर भी अध्यात्म-अधिभूत के मौलिक आधार को किसी ने उपेक्षित नहीं किया है। जहाँ अधिभूत प्रधान है, वहाँ अध्यात्म आंशिक है; और जहाँ अध्यात्म प्रधान है, वहाँ अधिभूत का विवेचन आंशिक हुआ है। इसी दृष्टि से इन दर्शनों को परखें, तो निम्न रूपरेखा सामने आती है—

न्याय—का मुख्य प्रतिपाद्य विषय 'प्रमाण' है। आद्योपान्त दर्शन का अधिक भाग प्रमाण के स्वरूप और उसके प्रयोग की प्रक्रियाओं को प्रस्तुत करने के लिए लिखा गया है। न्याय के प्रथम सूत्र में जिन सोलह विद्याओं का निर्देश है, उनमें प्रमेय के अतिरिक्त शेष 'संशय' आदि समस्त विद्याओं का उपयोग केवल 'प्रमाण' के पूर्ण एवं निर्दोष स्वरूप को प्रस्तुत करने के लिए है। प्रमेय भी प्रमाणों का लक्ष्य-क्षेत्र होने के कारण उनके स्वरूप को निखारने में सहयोगी है। प्रमाण की सार्थकता या सफलता तभी है, जब उसके द्वारा जाना हुआ अर्थ—उपादान एवं परिहार की भावना से प्रवृत्ति के अनन्तर—अपने वास्तविक रूप में पाया-जाता है।

'आत्मा' आदि प्रमेयों में भी गम्भीरता से देखाजाय, तो उनमें एकमात्र 'आत्मा' मुख्य ज्ञात होता है। शेष—शरीर, इन्द्रिय, अर्थ [गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, शब्द], बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यगाव, फल, दुःख, अपवर्ग, ये सब आत्मा से सम्बद्ध हैं। साक्षात् या परम्परा ने इन सबका उपयोग आत्मा के लिए है। सूत्रकार ने शास्त्र के मुख्य प्रतिपाद्य 'प्रमाण' के लक्ष्य-क्षेत्र में 'आत्मा' को विशेष स्थान देकर उसका और उससे सम्बद्ध परिस्थितियों का प्रमेय में परिगणन कर-दिया है। इससे यह भी लक्षित होता है कि सूत्रकार का संकेत प्रमाणों द्वारा शरीरादि से भिन्न आत्मा के स्वरूप को पहचानना ही मुख्य है। ऐसे सब विवेचनों का प्रधान आधार 'प्रमाण' ही रहता है।

वैशेषिक दर्शन शेष उन सब अर्थतत्त्वों का उपपादन करता है, जो इन पदार्थों का विवेच्य है। यह द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय इन भाव-पदार्थों के रूप में हुआ है। इनका विवेचन उस दर्शन में केवल एक विशेष गीमा तक ही है, जो मानव आदि प्राणियों के मीधा प्रयोग अथवा अनुभव में पाता है। यह अर्थतत्त्व का वही रूप है, जो प्राणी के चारों ओर विश्व के रूप में फैला हुआ है। प्राणी के जीवन में विश्व का सीधा उपयोग पृथिवी, जल, अग्नि, वायु, आकाश इन पाँच भूतों के रूप में होता है। इन्हींका विशद विवरण आपिच प्रस्तुत करता है। न्याय की सोलह विधाओं के साथ इनका कोई विरोध, असामञ्जस्य या प्रातिकूल्य नहीं है, क्योंकि न्याय के प्रमेयक्षेत्र को ही यह दर्शन पूरा करता है। इसी भावना के अनुसार सूत्रों के व्याख्याकार बास्त्यायन मुनि ने अतिरिक्त चार भाष्य [२। १। ३८ ॥ ८ १। २८; ३८] में जहाँ समस्त पदार्थ के निदर्शन का अवसर आया है, वहाँ वैशेषिक प्रतिपादित द्रव्यादि छह भाव-पदार्थों का उल्लेख किया है, न्याय की सोलह विधाओं का नहीं।

कतेवर प्रस्तुत सोलह विधाओं का उद्देश, लक्षण, परीक्षा इन तीन भागों द्वारा न्याय में विस्तृत विवरण दिया गया है, जो पाँच अध्याय प्रत्येक अध्याय में आधुनिक ढंग से दस आधुनिक तथा लगभग पाँच सौ तीस (५३०) सूत्रों में पूरा हुआ है। इतना शास्त्र का कतेवर है। प्रथम अध्याय में उद्देश तथा लक्षण और अगल अध्यायों में पूर्व कथन की परीक्षा की गई है।

शास्त्र की रचना के समय सूत्रों की ठीक संख्या कितनी रही होगी, यह निश्चितरूप से कहना कठिन है। अध्ययन अध्यापन-काल में कुछ परिवर्तन आया होगा, यह सम्भव है। वाचस्पति मिश्र के काल [विक्रम की नवम शताब्दी] तक सूत्रों की संख्या तथा पाठ आदि में इतना सन्देहजनक परिवर्तन आया था कि वाचस्पति मिश्र को सूत्रों की परीक्षा द्वारा पाठ आदि का निर्धारण और सहायित सूत्रपाठ के लिए 'न्यायसूचीनिबन्ध' नामक रचना करनी पड़ी।

सूत्रग्रन्थों के भाष्यकारों का यह क्रम रहा है कि अनेक प्रसंगों में किसी भाष्यकार अधिक विवेचन के लिए पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष के रूप में अपना साक्ष्य प्रस्तुत कर कर उसीकी व्याख्या भाष्य में कर देते हैं। ऐम सन्दर्भों को भाष्यकार 'साध्यवर्तिनः' कहा जाता है। पतञ्जलि के व्याकरण-महाभाष्य में इस प्रकार स्पष्टरूप से देखा जाता है। इन गौतमीय न्यायसूत्रों के भाष्यकार आचार्य मुनि ने भी अपनी रचना में उस क्रम को आश्रय दिया है। कानान्तर भाष्यकारों में से कुछ सूत्ररूप में सम्भवित्येण ही, यह सम्भव है।

इस काल में मृदणकला न होने से ग्रन्थों का प्रतिलिपि किया जाना एक व्यवहार-प्रतिप्रतिपिकार व्यवसायी ग्राह के अक्षरगोत्रियों (Compositers) के द्वारा मानवतः पटेलिखे होते थे। पर लिपि में उनका अक्षर विन्यास बहुत

सुन्दर, रक्त-वर्ण व आकर्षक होना था। प्रतिनिधि करने समय किसी भ्रमपूर्ण विचारणा से था। सम्भावना बनी रहती थी कि कहीं कोई भाष्यवार्तिक सूत्ररूप में प्रतिनिधित्व होजाय। अनन्तर उस पुस्तक में अन्य प्रतिनिधि करने पराप्त सन्दर्भों की सूचना दृढ़ होजाती रही है। पूरे ग्रन्थ में ऐसे सन्दर्भों का आलोकन किया जाता है, क्योंकि सूत्रवा की जा कसौटी आचार्यों ने बसाई है, ऐसे सन्दर्भ उस कसौटी पर खरे उत्तर होते हैं।

आह्वरण के लिए [२।१।२०] सूत्र विचारणीय है। प्रत्यक्ष-वक्ष की परीक्षा का यह प्रसंग है। परन्तु एकहीमने सूत्र में आपत्ति उठाई गई कि प्रत्यक्ष के लक्षण में केवल इन्द्रिय श्रवण के सम्बन्ध का उल्लेख किया गया, आत्म मन सम्बन्ध का नहीं किया गया। नहि कोई भी ज्ञान आत्म मन सम्बन्ध का बिना होना सम्भव नहीं। यही आपत्ति अगले वार्तिक सूत्र में दम देना का आशय को लक्ष्यकर उठाई गई है। कोई भी ज्ञान दिशा आदि के अस्त्वत्त्व में ही लपकता है। इसीलिए प्रत्यक्ष के लक्षण में दिशा आदि का भी प्रत्यक्ष होने का कारणरूप से उल्लेख होना चाहिए।

सूत्रकार ने प्रत्यक्षलक्षण की परीक्षा के प्रसंग में आग विमान के साथ इक्कीसव सूत्र की आपत्ति का ता समाधान किया है, परन्तु वार्तिक सूत्र द्वारा उठाई गई आपत्ति का समस्त प्रसंग में सर्वेसमाप्त भी नहीं किया। शास्त्ररूप में कही श्रवण तथा मन दिशादि नहीं दिया जाता। सूत्रकार ने स्वयं कोई आपत्ति उठाई हो, और सत्ता समाधान न किया गया हो, उसमें विद्वत्ता का ही उद्दिष्टवै सूत्र बस्तुतः सूत्रकार ही रचता नहीं है। भाष्यकार ने एक मशान सन्दर्भ द्वारा

१ इसप्रकार की आपत्ति के कारणों से मुख्य कारण सूत्र एवं भाष्यसन्दर्भ की समानरूप से व्याख्या करना कहाजासकता है। इसीकारण की छाया में अन्य कारणों की कल्पना कीजासकती है। १ सूत्रों के समान मोटे अक्षरों या भिन्न स्थाही में लिखाजाना। २ सूत्र की मध्या के समान ऐसे सन्दर्भ के साथ क्रमिक सख्या लगा देना, आदि।

२ अल्पाक्षरसन्दिग्ध सारवद्विश्वतोमुखम्।

अस्तीभवनवद्यञ्च सूत्रं सूत्रविदो विदुः ॥ पराशरोपपुराण अ० १८
लघुनि सूचितार्थानि खल्पाक्षर-पदानि च।

सर्वेत् सारभूतानि सूत्राण्याहुर्मन्त्रोषणः ॥

तुलना करें, न्यायकन्दली-सूक्तिका पृ० ११, विश्वे० कृत
लाजरस वाराणसी संस्करण; तथा भाष्यी, १।१।१॥
आनन्दमिश्र टीका।

1. आपत्ति उत्पत्ति, और आगे भाष्यकार ने ही उसका समाधान कर दिया है।
सम निश्चित होता है, वह सन्दर्भ सूत्र न होकर भाष्यवार्तिक है।

इस प्रकार किन्तु सन्दर्भ सूत्ररूप में शास्त्र में प्रक्षिप्त हावुक हो, यह विचिन्तनरूप में नहीं बढ़ा जा सकता। केवल इतना प्रकट करना अभिप्रेत है कि गामक इस व्याख्यात्मक का मुत्तम विवृद्ध कलवर किन्तु रहा होगा, इसकी समीक्षापूर्वक परीक्षा करना अपेक्षित है।

विशिष्ट प्रकरण उद्दिष्ट एवं लक्षित पदार्थों की परीक्षा के अवसर पर स्ति-
म प्रसंग शास्त्र में आया है, जिनका उद्देश सूत्र में कथित नहीं है पर शास्त्रीय
विज्ञान के रूप में उसका अत्यन्त महत्त्व है। उनमें एक मुख्य प्रसंग अथर्व-
भाष्य का है। सूत्रकार ने इस विषय का विवेचन मात्र २।१.३०-४६।
सूत्र द्वारा किया है। यह प्रसंग प्रत्यक्षलक्षण की परीक्षा के अन्तर्गत उदाहरण-
रूप में प्रत्यक्ष प्रमाण में जो वस्तु देखी जाती है उसका वास्तविक अस्तित्व
क्या है? उसका स्वरूप क्या है? क्या वह अपने रूप में एक स्वतन्त्र इकाई है,
परन्तु किसी मूलतत्त्वों का समुदायमात्र है? यह शास्त्र, दीक्षितवाणी वस्तु को
अपने रूप में स्वीकार करता है। व्याप के इस सिद्धान्त का प्रबल
दर्शन भी उपर्युक्त है।

आश्रयणी की सत्ता को मिट्ट करना अपेक्षित नहीं है किन्तु यह
रचना अभिप्रेत है कि प्रस्तुत प्रसंग में सूत्र अथवा वास्तविकभाष्य द्वारा किए
गये अथर्वों के विचिन्तन में बौद्धदर्शन की छाया का कोई संकेत उपलब्ध है, या
नहीं। शास्त्र में सूत्र साथ ही उस समस्त प्रसंग का विचार करने पर प्रतीत
है कि शास्त्र की व्याख्या इस प्रसंग में नहीं है। देखता यह है कि क्या यह
वस्तु किसी विद्वान् और दार्शनिक ग्रन्थ में निक्षिप्त अवधारणा निराम की
रूप में आया है? अथवा किसी विद्वान् और दार्शनिक के विचार का
रूप में आया है? या समस्त प्रसंग में कोई ऐसा संकेत या पारिभाषिक
प्रकृत है जिससे यह अनुमान किया जा सके कि प्रमुक्त
बौद्धदर्शन या दार्शनिक ग्रन्थ के विचारों का इस विवेचन का आधार बनाया
जा रहा है।

अब जान होगा है यह विवेचन साधारणरूप में उस वस्तु का दृष्टिमान
रूप में किया गया है कि वस्तुसूत्र, वद, वद आदि इकाइयाँ इन्द्रिय द्वारा

2. वाचस्पति मिश्र ने 'व्यायमूर्चीनिकम्' में इसको सूत्र माना है। पर सूत्रकार
ने इस आपत्ति का सूत्रद्वारा निराकरण नहीं किया, यह इसके सूत्र में होने
में एक पुष्ट प्रमाण है। मिश्र ने अन्यत्र भी भाष्यवार्तिक का सूत्ररूप से
उल्लेख किया है।

उपलब्ध होती है, वह तत्त्व की कौन-सी अवस्था सम्भव होसकती है ? इस विवेचन का साग इतना ही है कि मूलभूत तत्त्व अपनी उसी अवस्था में उन्निव-गोचर नही होसकता, वह अवस्थान्तर का प्राप्त होकर ही इन्द्रिय का विषय बनना है; वही अवस्थान्तर स्वतन्त्र इकाई के रूप में अवयवी है।

एसा ही प्रसंग चतुर्थ अध्याय के द्वितीय आह्निक में पंतीय सूत्रो [३ ३०] द्वारा लब्ध प्रवर्णन में प्रस्तुत किया गया है वहाँ पर भी किसी बौद्धग्रन्थनिरूपित विशिष्ट तर्कों व युक्तियों को विवेचन का लक्ष्य बनाया गया है, एसा नही है, प्रस्तुत दृष्टिगोचर होनेवाले वस्तुतत्त्व को लक्ष्य करके ही वह विवेचन प्रस्तुत किया गया प्रतीत होता है। तात्पर्य है, किसी विशिष्ट वाद को लक्ष्य न कर केवल साधारण सिद्धान्त के स्वीकृति की भावना से ही इसप्रकार के विवेचन हैं।

प्रावादक दृष्टियाँ — न्यायदर्शन में एक और प्रसंग चौथे अध्याय के प्रथम आह्निक [सूत्र १८-१८ तक] में है। प्रत्येक की परीक्षा में 'भाव' अर्थात् वस्तु ही उत्पत्ति यानि कि प्रसंग से कर्तृत्व्य वादियों के विचार का सूत्रकार ने विवेचन किया है, जो वस्तु की उत्पत्ति आदि के विषय में है। वे आठ वाद इसप्रकार हैं

- | | |
|------------------------|------------------|
| १. अभावकारणवाद, | [सूत्र १८-१८ तक] |
| २. ईश्वरकारणवाद | " १९-२१ |
| ३. अर्थात्मत्ववाद | , २२-२४ , |
| ४. सर्वानित्यत्ववाद | " २५-२६ " |
| ५. सर्वनित्यत्ववाद | " २६-२८ " |
| ६. सर्वपृथक्त्ववाद | " ३०-३२ " |
| ७. सर्वभाव-[शून्य-]वाद | , ३३-३४ " |
| ८. सर्वज्ञानत्ववाद | " ४१-४२ " |

इन वादों के विषय में उपास्यपूर्वक विस्तृत विवेचन यहां प्रस्तुत करना अवसरप्राप्त नहीं है। वह दर्शन का इतिहास लिखते समय किया जासकता। ऐसे प्रसंग अन्वय सम्बन्धी इतिहासिक तथ्यों का उजागर करने में उपयुक्त प्रकाश डालसकते हैं।

सूत्रकार गौतम, उसका काल — न्यायसूत्रों के रचयिता का शीतल यह शोचनीय है। उनका सांसारिक नाम मेघातिथि था। कभी अतिप्राचीन काल में मगध की नदी के शीतल भौगोलिक कारणों से अवरोध होने पर सारस्वत प्रदेश का राजा विदेह माधव जीवननिर्वाह के साधनों में बाधा हो जाने के कारण अपने पुरातन गौतम गुरुगण की सलाह के अनुसार सारस्वत प्रदेश को छोड़कर पूर्व दिशा की ओर चलकर 'महालीना' नामक नदी के पश्चिम तट पर आ पहुँचा।

वर्तमान सम्बन्धी जिज्ञा और उसके आस पास का पश्चिम दक्षिण का और का विस्तृत भू भाग जगत् का सारस्वत प्रदेश था। एवं ये भाग वर्तमान के विचार से किसी भू भाग की सीमा में पृथ्वी की आर चत्वार वायव्य दशा का पार करने हुए सशक्तीय के द्वारा तट पर पहुँचे, तो राजा विदध मायव ने अपने पुराहित व मन्त्री गौतम राहूगण से कहा, हम लोग सारस्वत प्रदेश में पश्चिम की ओर उल्लिखित नदी माय वि के देश दूर तक घने हुए हैं, उधर गन्त व गीत मानव रहित भू भाग का मित्रता सम्भव न था। उत्तर की ओर पर्वतीय ऊँच स्थानों के नीचे प्रदेश है। नीचे का दक्षिणी भाग सरस्वती के गत रुद्ध गगन ने रुद्ध हाथा है, तब आपकी गताह व अनुसार निवासस्थ भूमि मित्रता की आशा में पूर्ण सिद्ध की ओर वें आण। अब सशक्तीय वर्तमान गणक, नदी गमने आण। सत्ताजना ह, आगतक मानव ने हम पार नदी निवास और उसके पूर्व की ओर पृथ्वी भाग सशक्तीय आदित्य प्रकाश है अब इस स्थिति का ?

मातंग राहूगण ने उत्तर दिया, राजन् ! यदि आज तक हम नदी की किनारे मानव ने पार नहीं किया तो हम करंगे आपने जो नदी के पूर्व की ओर के भू भाग को शक्तीय प्रदेश बताया वह बहुत पुराने समय की बात है। अब वह मानवनिवास के अग्रगण्य (अक्षय) नहीं है यह सुन राजा विदध मायव ने अपने साथी प्रजापति, पारिवारिक वर्ग व मन्त्री पुराहित आदि व सत्ता सशक्तीय नदी का पारकर हिमालय-पर्वतश्रेणियों की तराई में अपने नाम से 'विदध' नामक प्रदेश बसाया, जो बालान्तर में उच्चारण भेद में 'विदेह' बसा जाने लगा। मायव आक्रमण के रचनामाल तब इसका नाम 'विदेह' हो चुका था।

राजविदेह राजवंश के कुलकामय पुराहित व कुलगुरु गौतम राहूगण के अधीन हात रहे। उसी कारण से 'गौतम' गात्र नाम से सदा प्रसिद्ध रहे। भारत में सदा से यह परम्परा रही है कि व्यवहार में व्यक्ति का सांस्कृतिक नाम न होकर गौतम, राजा नाम अथवा किसी उपनाम से व्यवहार हो रहा है। गौतम गात्र के नामान्वित वर्णों में शक्ति हाथों हाथों शक्ति सांस्कृतिक नामों का हम नितात् भी पता नहीं है। न्यायशास्त्र के रचना गौतम का सांस्कृतिक नाम सत्य के पद वान में सुरक्षित रह गया है। नाम वक्ति ने प्रतिष्ठा पाटी अंक ५ में इसका उल्लेख किया है। विदेह राजवंश के पुराहित व

१. यह प्रसंग शतपथ ब्राह्मण [१।४।१।१०-१७] के एक सांकेतिक निर्देश के आधार पर लिखा गया है। इसका उल्लेख अब से लगभग पचास वर्ष पूर्व अपनी रचना 'सांस्कृतिक दर्शन का इतिहास' [पृ० ५६-६१] में कुछ विस्तार के साथ किया है।

ग्रन्थों में उस प्रगट, प्रतिष्ठित एवं अनुमान कुल में मेधातिथि का जन्म हुआ।

इसके काल का पता लगाना कठिन है, पर भास ने जिस प्रसंग में और जिस गीत पर इसका उल्लेख किया है, उससे काल का कुछ अनुमान किया जा सकता है। विन्ध्यवन के जनस्थान में रहने राम के निवास पर परिव्राजक वेष में रावण आता है। वह अपने अधीत विभिन्नविषयक शास्त्रों के नाम गिनाता है। उन गणनाक्रम में मेधातिथिरचित न्यायशास्त्र का उल्लेख है। सांगोपांग वेदाध्ययन की बात कहकर मानवीय धर्मशास्त्र, माहेश्वर योगशास्त्र, बार्हस्पत्य अर्थशास्त्र तथा मेधातिथि के न्यायशास्त्र का नाम लिया है। प्रतीत होता है, भास के काल तक परम्परा आदि किन्हीं आधारों पर यह जानकारी रही, कि गौतमगोत्रीय न्यायशास्त्र के रचयिता का सांस्कारिक नाम मेधातिथि है। इस गौतम गाँव में एक और व्यक्ति के सांस्कारिक नाम शतानन्द का पता लगता है, जिनकी माता अहल्या के भगवान् राम द्वारा उद्धार की कथा कही जाती है।

नाटकीय मञ्च के प्रवीण विशेषज्ञ भास के द्वारा ऐसी बात लिखी जाने की आशंका नहीं की जा सकती, जिसमें कालिक असामञ्जस्य की सम्भावना हो। इससे यह अनुमान किया जा सकता है कि राम रावण का इतिहास में जो समय हो, उससे पूर्व गौतम गोत्रीय मेधातिथि ने न्यायशास्त्र की रचना की। इसका अष्टाध्यायीपूर्वक विस्तृत विवचन शास्त्र का इतिहास लिखितान के अवसर पर किया जा सकता है।

न्याय का प्रस्तुत भाष्य अपने जीवन का कार्यकाल प्रारम्भ होने के साथ लगभग साठ-पैंसठ वर्ष पूर्व भारतीय दर्शना पर कुछ अभिनव लेखन की भावना जागृत हुई थी। इसका विशेष कारण था, उन प्रसंगाव विचारों की जानकारी, जो विदेशी विद्वानों ने भारतीय वाङ्मय के विषय में अभिव्यक्त किए; परन्तु उन निर्णयों में भारतीय परम्पराओं व इतिहास आदि के साथ सामञ्जस्य की अवहेलना कर दी गई थी, जबकि उन ही पृष्ठभूमि दृढ़, समृद्ध एवं न्याय्य आधारों पर प्रतिष्ठापित रही है। इससे फलस्वरूप सन् १९१६ ई० के मार्च में कलकत्ता विश्वविद्यालय की साक्षात् योगतीर्थ परीक्षा देने के अनन्तर साक्ष्यविषयक इतिवृत्त के अध्ययन में प्रवृत्त हुआ। अनेक पारदर्शी विद्वानों के साथ इस विषय की चर्चा व परामर्श चलता रहा। अन्तराल में अनेक विघ्न-बाधाओं के कारण वर्षों के लिए यह कार्यक्रम विचिछन्न रहा अवसर पाकर पुनः प्रारम्भ हुआ। इसप्रकार के व्यवधान जीवन-निर्वाह के साधनों में अटक फेर के कारण होते रहे। लगभग चौबीस पच्चीस वर्ष का समय लगाकर पटना ग्रन्थ 'सांख्य दर्शन का इतिहास' लिखा जा सका।

उन दिनों लाहौर में निवास था। वही यह कार्य पूरा हुआ। य वही दिन

श्री स्वामी वेदानन्दतीर्थ ज्वालापुर छाड़ने के अतन्तर दिल्ली निवास के गणग १२०० की गंजुड़ दूर खड़ा खुर्द ग्राम की भूमि में नहर के बाएँ लट पर एक भवन में आश्रम बनाकर रहा करते थे। स्वामी, तपस्वी, अध्ययनशील विद्वान् तथा रहते विभिन्न विषयों की पुस्तकों का पर्याप्त संग्रह हाँसया था। उन्होंने अपना श्री स्वामी जी न मूर्धर्षि दयानन्द के अमरग्रन्थ सत्यार्थप्रकाश पर मह-वर्णन। अर्पणियाँ लिखी, तथा भट्टिण्ण सत्यार्थप्रकाश के मुद्रण प्रवाशन का प्रबन्ध किया। अश्वी पूर के बाद सत्यार्थप्रकाश का कार्य सम्पन्न नहीं हो पाया था कि श्री स्वामी वेदानन्दतीर्थ जी का निधन हो गया। इस कार्य को अपने अन्तर्गत आश्रम से पञ्च सत्यानन्द शास्त्री ने पूरा किया। स्वामीजी के जीवनकाल में भी इस ग्रन्थ के मुद्रण-प्रवाशन आदि सब कार्यों का प्रबन्ध बड़ी सज्जनता में शास्त्री जी ही करते रहे हैं।

इस स्थिति में श्री स्वामी विज्ञानानन्द सरस्वती द्वारा संस्थान का कार्य-भार पूर्णतया सम्भाल लेने पर खड़ा खर्द से श्री स्वामी वेदानन्दतीर्थ का पुनर्काल्य आदि सामान श्री स्वामी विज्ञानानन्द जी तथा पञ्च सत्यानन्द शास्त्री के सज्जन प्रयत्न से उठाकर 'गाजियाबाद सत्यास आश्रम' में स्थानान्तरित कर दिया गया। मई २२ वर आने में कुछ दिन पूर्व यह कार्य सम्पन्न हो चुका था। सत्यार्थ प्रकाश का प्रथम संस्करण भी समाप्त प्रायः था। दिनाङ्क १८ नवम्बर, मन् १९५८ ई० को यहाँ आकर मैंने कार्य आरम्भ किया। उस समय संस्थान की आर्थिक दशा अत्यन्त क्षीण थी। उसका समस्त भार श्री स्वामी विज्ञानानन्द जी ने अपने ऊपर ले लिया। उन्होंने अकले ही इस कार्य को जिस अभिनन्दनीय शक्ति पर निभाया, उसका जोड़ बहुत कम मिलेगा।

लगभग इन अठारह वर्षों में जो कार्य सम्पन्न हुआ है वह संक्षेप में निम्न प्रकार है

१ सत्यार्थप्रकाश के दो संस्करण। दूसरा दो सहस्र; तीसरा तीन सहस्र। यहाँ आकर पहले मैंने द्वितीय संस्करण के कार्य को प्रारम्भ किया। प्रकाशित होने पर यह संस्करण बड़ी विक्रमगया। एक सहस्र के लगभग प्रतियाँ तो मध्या दोक्षा जगतदी समारोह के अवसर पर निकल गई। तृतीय संस्करण की तैयारी होने तक अन्तराल-काल में दर्शन-सम्बन्धी लेखनकार्य चलता रहा। सत्यार्थप्रकाश के तृतीय संस्करण में कुछ विशेष कार्य हुआ।

क अकारादि क्रम से सम्पन्न सत्यार्थप्रकाश की विषयनिर्देशिका तैयार की गई, जिसमें छह सहस्र के लगभग शीर्षक हैं।

ख—'सम्पादकीय' शीर्षक के नीचे जो ग्रन्थ के प्रारम्भ में मुद्रित हुआ अनेक सन्दर्भ पाठों के विषय में प्रामाणिक सुभाव दिये गए हैं।

ग—'स्पष्टीकरण' शीर्षक के नीचे कतिपय सत्यार्थप्रकाश के ऐसे पाठों

। विषय में स्पष्टीकरण दिया गया है, जिनसे कहा जाता है कि ये ग्रन्थायाम् चरम में नहीं आते। इनके अनिर्दिष्ट दर्शन आदि सम्बन्धी जा कार्य हुआ है, गुरु शिष्यवचन नाम गौरीनन्दनाच में निम्न प्रकार है

२ सांख्यसिद्धान्त कापिल सिद्धान्त के अन्तर्गत पूर्वक विवरण के रूप में सैविक ग्रन्थ । पृ० सं० ४६८

३ सांख्यदर्शन-विद्योदयभाष्य—आधुनिक परिप्रेक्ष्य में लिखा गया, कापिल उपनिषद् सूत्रों का भाष्य पृ० ३६८

४ ब्रह्मसूत्र वेदान्तदर्शन विद्योदयभाष्य किसी भी सम्प्रदाय की छाया में रहित, गुरुपरम्परा-प्राप्त सूत्र पदों के अनुकूल व्याख्या पृ० ३६८

५ वेदान्तदर्शन का इतिहास सामयिक परिप्रेक्ष्य में अनेक मानिक तत्त्वों की उपादान के साथ, अज्ञातों की रचना का दायरा तथा भाष्यकार शङ्कराचार्य के विषय में प्रचारित अनेक भ्रान्तियों के प्रमाणों का निराकरण में पूर्ण मौलिक रचना । पृ० ५१२

६ वैशेषिकदर्शन विद्योदयभाष्य यह धर्माद सूत्रों का भाष्य मध्य-विश्व व्याख्याओं को छाया में आशिक रूप में रहित है, तथा भारतीय दर्शन में निर्दिष्ट तत्त्वों के आधुनिक विज्ञान की कगौटी पर कसन का घटासम्भव प्रमाण इसमें कि गुरु है ।

इन प्रकाशनों के अनिर्दिष्ट इस बीच संस्थान में आने-वदे लगभग बीस प्रकाशनों का प्रकाशन किया है, जिनमें चार ग्रन्थों आर्वाभिहितय हिन्दी, आर्वाभिहितय इंग्लिश, वैदिक सन्ध्या (वर्गित), 'क्या प्राचीन आर्वा लागू आगादी के' के सम्पादक, लेखक श्री प० सत्यानन्द शास्त्री, M A है। शेष ग्रन्थों के लेखक संस्थान के महापद दिवंगत श्री स्वामी वेदानन्दरीय है, तथा सम्पादन प० सत्यानन्द शास्त्री तथा मेरे द्वारा हुआ है ।

दार्शनिक ग्रन्थों के लेखन व प्रकाशन की मेरी भावना युवावस्था के प्रारम्भ में जा जागृत हुई थी, अनेक व विविध प्रकार की कठिन-कठिनतर बाधाओं की बाधनी हुई, पूर्वोक्त उन अभितन्दीय आत्माओं के सब प्रकार के गुरु सहयोग के द्वारा, यहाँ तक पहुँच गई है ।

आभार-प्रकाशन प्रस्तुत ग्रन्थ व्याख्यान के प्रकाशन में आर्थिक सहायता व अनिर्दिष्ट प्रेरणा व उत्साहप्रदान के रूप में करना निवासी अनुमम वदन्त, आपभक्त भारतीय वैदिक संस्कृति में निष्ठा रखनेवाले सौजन्यपूर्ण श्री प्रताप-सिंह चौधरी का हृदयग्राही सहयोग प्राप्त हुआ है । संस्थान गहरी आत्मीय भावनाओं के साथ उनके सहयोग का आदर करता है ।

लगभग दो महीने से ब्र० धर्मवीर, व्याकरणार्थ मेरे पास दर्शनशास्त्र अध्ययन के लिए आये हुए हैं । उन्होंने अपेक्षित प्रश्न-संगोपन सूत्रसूची आदि

का सन्तान तथा प्रैस-सम्बन्धी कार्य के विषय में पूर्ण सहयोग प्रदान किया है प्रन्तः रात्मा उनके कार्य से सन्तुष्ट है। अपनी समस्त आन्तरिक भावनाओं से उनके कल्याण की कामना करता हूँ।

अजय प्रिण्टर्स, तवीन शाहदरा, के मालिक श्री अमरनाथ एवं श्री सौबलदास जी का आभार हृदय से स्वीकार करता हूँ। उन्होंने निर्धारित समय पर ग्रन्थ का मुद्रण सम्पन्न कर इस कार्य में प्रशंसनीय सहयोग प्रदान किया है। साथ ही प्रैस व समस्त वर्गचारियों के लिए माधुवाद प्रकट करता हुआ इस विभाग के निरीक्षक कार्यकर्ता प० रामसेवक मिश्र का आभार अभिव्यक्त करना भूल नहीं सकता। प्रूफ में प्रदर्शित संशोधनों के सावधानतापूर्वक ठीक करने तथा कार्य को समय पर पूरा करने में उन्होंने अपनी ओर से कोई न्यूनता नहीं होने दी।

सस्थान का भावी कार्य तथा साधन—जैसा प्रकट किया जा चुका है, सभी दर्शनो के भाष्य तथा अपक्षिप्त इतिहास आदि के लेखन का सकल्प लेकर इस कष्टकाशीर्ष पथ पर चलना प्रारम्भ किया था पर्याप्त मार्ग तै हो चुका है। जीवन का पथ भी उसीके साथ धीरे-धीरे पूरा होने को जा रहा है। पर मुझे इसकी कोई जल्दी नहीं, इसका लेखा जोखा प्रभु के हाथ है; जब तक चाह, कार्य बरागमा। पर आर्थिक स्रोत की प्रगति में शिथिलता आ रही है।

सस्थान के अध्यक्ष श्री स्वामी विज्ञानानन्द जी की आयु पिछ्छानवे वर्ष के लगभग हो चुकी है, स्वास्थ्य सर्वथा साथ छोड़ता जा रहा है। स्मरणशक्ति धीरे-धीरे जवाब देती जा रही है। जो अर्थस्रोत उनके कर्मठ जीवन, प्रभाव व परिश्रम से अविरत प्रवाहित रहा है, उसमें चिन्तनीय बाधा उपस्थित होगई है। भावना यही है प्रभु इस कार्य का चालू रखेगा, और स्रोतस्विनी शक्ति सामने आएगी। लगन से कार्य करते रहना अपना कर्तव्य है।

प्रकाशमान ग्रन्थ योगदर्शन का विश्वोदयभाष्य लिखा हुआ तैयार है। सम्भव है, आगामी शीतऋतु तक उसके प्रकाशन का प्रबन्ध हो जाय। उसके अनिर्वित्त कतिपय ग्रन्थ इस प्रकार हैं—

१. प्राचीन सांख्य सन्दर्भ
२. वैशेषिकदर्शन तथा न्यायदर्शन का इतिहास
३. ऋग्वेद के ऋषि
४. मीमांसादर्शन-भाष्य आदि।

वैशाख कृष्ण १४, रविवार,
स० २०३४ विक्रमी

—उदयवीर शास्त्री

विषय-सूची

प्रथमाध्यायस्य प्रथममाल्लिकम्

कौटल्य-प्रयुक्त 'योग' पद का अर्थ २ । शास्वारम्भ का प्रयोजन ३ । सूत्र में पदानुपूर्वी सप्रयोजन ५ । आन्वीक्षिकी विद्या, उसका फल ५ । शास्वारम्भ में मंगलाचरण ६ । सन्निवर्ष छह १५ । प्रत्यक्ष पद का अर्थ तथा प्रत्यक्ष का फल १७ । प्रत्यक्ष में मन की कारणता १९ । प्रत्यक्ष के तीन विशेषण १९ । अश्व-पदेश्य विशेषण १९ । अव्यभिचारी विशेषण २० । व्यवसायात्मक विशेषण २१ । व्यवसायात्मक विशेषण आवश्यक २२ । प्रमा अप्रमा २२ । आत्मा का प्रत्यक्ष मन के द्वारा २३ । मन के अस्तित्व में प्रमाण २४ । मन इन्द्रिय है २४ । अनुमान-प्रमाण लक्षण २४ । अनुमान के पाँच अवयव २५ । अनुमान के तीन भेद २६ । पूर्ववत् २६ । शेषवत् २६ । सामान्यतोदृष्ट २७ । पूर्ववत् अनुमान का अन्य विवरण २८ । शेषवत् का अन्य विवरण ३० । सामान्यतोदृष्ट का अन्य विवरण ३१ । केवलान्वयि-प्रनुमान ३१ । केवलव्यतिरेकि अनुमान ३२ । अन्यव्य-व्यतिरेकि-अनुमान ३२ । 'त्रिविध' सूत्रपद ३२ । उपमान-प्रमाण ३३ । शब्द-प्रमाण ३४ । शब्द-प्रमाण के भेद ३५ । दृष्टार्थ शब्द ३५ । अदृष्टार्थ शब्द । प्रमेय द्वितीय पदार्थ ३६ । आत्मा ३६ । शरीर ३६ । इन्द्रिय ३६ । अर्थ ३६ । बुद्धि ३७ । मन ३७ । प्रवृत्ति और दोष ३७ । प्रेत्यभाव ३७ । फल ३७ । दुःख ३७ । अपवर्ग ३७ । 'आत्मा' आदि प्रमेय क्यों ? ३७ । आत्मा के लिंग ३८ । इच्छा आदि आत्मा के विशेष गुण ३९ । इच्छा आदि गुणों से भिन्न आत्मा ३९ । शरीर का लक्षण ४० । चेष्टाश्रय ४० । इन्द्रियाश्रय ४० । अर्थाश्रय ४१ । इन्द्रियों प्राण आदि ४१ । 'प्राण' इन्द्रिय प्राण ४१ । 'रसन' इन्द्रिय-रसन ४२ । 'चक्षु' इन्द्रिय-चक्षु ४२ । त्वक् इन्द्रिय-त्वक् ४२ । 'श्रोत्र' इन्द्रिय-श्रोत्र ४३ । इन्द्रियों की रचना भूतों से ४३ । 'श्रोत्र' आकाशस्वरूप ४३ । 'भूत' पृथिवी आदि ४३ । 'अर्थ' गन्ध आदि गुण ४४ । 'बुद्धि' प्रमेय ४५ । 'मन' प्रमेय का लिंग ४६ । 'प्रवृत्ति' का लक्षण ४७ । 'दोष' का लक्षण ४८ । 'प्रेत्यभाव' का लक्षण ४८ । 'फल' प्रमेय का लक्षण ४९ । 'दुःख' का स्वरूप ५० । 'अपवर्ग' का स्वरूप ५१ । संशय का लक्षण ५५ । संशयोत्पत्ति की पाँच अवस्था ५६ । समानधर्मोपपत्ति ५६ । अनक-धर्मोपपत्ति ५७ । विप्रतिपत्ति ५७ । उपलब्धि-अव्यवस्था ५८ । अनुपलब्धि-

अवयवस्था ५८ । प्रयोगन का स्वरूप ५९ । दशान्त का स्वरूप ५९ । सिद्धान्त का उदाहरण ६० । सिद्धान्त के भेद ६० । तन्त्रस्थिति ६० । अधिकरणस्थिति ६१ । अभ्यागमस्थिति ६१ । सर्वतन्त्र सिद्धान्त ६१ । प्रतितन्त्र सिद्धान्त ६२ । अतिहरण सिद्धान्त ६४ । अभ्युपगम सिद्धान्त ६६ । 'अवयव' प्रतिज्ञा आदि ६६ । अनुमान के भेद ६७ । अवयवों में स्युनाधिक्यता का विचार ६७ । 'प्रतिज्ञा' अवयव का स्वरूप ६९ । प्रतिज्ञा ६९ । हेतु ७० । उदाहरण ७० । उपनय ७० । निगमन ७० । हेतु का स्वरूप ७० । साधर्म्य हेतु ७० । वैधर्म्य हेतु ७१ । अन्य व्यतिरेक व्याप्ति ७१ । उदाहरण का लक्षण ७१ । अवयवव्याप्तिक उदाहरण ७२ । व्यतिरेकव्याप्तिक उदाहरण ७२ । उपनय का स्वरूप ७४ । निगमन का स्वरूप ७४ । अवयवव्याप्तिक पञ्चावयव वाक्य ७५ । प्रतिज्ञा ७५ । हेतु ७५ । उदाहरण ७५ । उपनय ७५ । निगमन ७५ । व्यतिरेक-व्याप्तिक पञ्चावयव वाक्य ७५ । अनुमान में समस्त प्रमाणा का समावेश ७६ । 'प्रतिज्ञा' ज-रूप ७६ । 'हेतु' अनुमानरूप ७६ । 'उदाहरण' प्रत्यक्षरूप ७७ । 'उपनय' अनुमानरूप ७७ । 'प्रतिज्ञा' आदि पाँच अवयवों का परस्पर सम्बन्ध ७७ । 'तर्क' का स्वरूप ७९ । 'निर्णय' का लक्षण ८१ । पक्ष प्रतिपक्ष दोनों से निर्णय का विवेका ८२ । निर्णय पक्ष प्रतिपक्ष के बिना ८२ ।

प्रथमाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

'अप्रकरणम्' ८२ । वाक्य-स्था ८२ । प्रमाणतर्कसाधनोपलम्भ ८२ । सिद्धान्तान्वित ८३ । पञ्चावयवोपपन्न ८४ । 'अन्य कथा का स्वरूप ८५ । प्रतिज्ञा कथा का स्वरूप ८७ । हेतुवाक्य के भेद ८७ । 'सव्यभिचार' हेतुवाक्य का लक्षण ८८ । सव्यभिचार अर्न्तकान्तिव के तीन भेद ८९ । 'विरुद्ध' हेतुवाक्य का लक्षण ९९ । 'प्रकरणसम' हेतुवाक्य का स्वरूप ९० । 'प्रकरणसम' का 'अर्न्तकान्तिव' से भेद ९१ । साध्यसम का लक्षण ९१ । असिद्ध साध्यसम, हेतुवाक्य के भेद ९२ । आन्तर्यामि ९२ । स्वरूपासिद्ध ९२ । व्याप्यत्वासिद्ध ९३ । 'सातीत' हेतुवाक्य का लक्षण ९३ । छल का लक्षण ९५ । छल के भेद ९६ । 'वाक्छल' का लक्षण ९६ । सामान्यच्छल का लक्षण ९८ । 'उपचार छल' का लक्षण ९९ । छल लक्षण परीक्षा १०१ । जाति का लक्षण १०२ । नियतस्थान का लक्षण १०४ ।

द्वितीयाध्यायस्याद्यमाह्निकम्

'मध्य' लक्षण-परीक्षा १०३ । साध्य-लक्षण में दोषोद्भावन १०७ । निप्रतिपत्ति समयहेतु नहीं १०९ । अवयवस्था व्यवस्था है १०९ । अत्यन्त-समय

लोपोद्भावत्वं ११० । संशयनक्षण दोष समाधान ११० । प्रमाण-परीक्षा ११४ । प्रमाण का पूर्वभाव ११५ । प्रमाण का परभाव ११५ । प्रमाण का सहभाव ११६ । प्रत्यक्ष आदि के अप्रामाण्य का समाधान ११७ । प्रमाण प्रमेय पदों का प्रवृत्ति निमित्त ११८ । अप्रामाण्य के 'त्रैकान्यासिद्धे' हेतु का उसके प्रतिषेध में प्रयोग ११९ । प्रमाणों के अभाव में प्रतिषेध की अनुपपत्ति ११९ । प्रतिषेध के प्रामाण्य में प्रत्यक्षादि का अप्रामाण्य असंगत १२१ । प्रत्यक्षादि प्रामाण्य त्रिकाल-सिद्धि १२१ । प्रमाण प्रमेय व्यवहार प्रवृत्ति निर्मित के अनुसार १२२ । प्रमाण-प्रमेयभाव तुला-प्रामाण्य के समान १२३ । वारक पदा का प्रयोग पञ्चि निमित्त १ अधीन १२४ । प्रमाण-ज्ञान त्या प्रमाणांतरापेक्षित है १२५ । प्रमाण-ज्ञान में प्रमाणांतर अनपेक्षित १२६ । प्रत्यक्ष का ज्ञान प्रत्यक्ष से कैसे १२८ । 'प्रमाणा-प्रमेय' तथा प्रमाण प्रमेय का एक होना १२८ । प्रतीपकाश' दुष्टाना का विवरण १२९ । प्रत्यक्ष-लक्षण परीक्षा १३० । प्रत्यक्ष-लक्षण अपूर्ण १३१ । प्रत्यक्ष-लक्षण संगत १३२ । प्रत्यक्ष-लक्षण में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का उत्पन्नता ? १३२ । प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष की प्रधानता १३३ । प्रत्यक्ष-ज्ञान का निर्देश इन्द्रियाधीन १३५ । प्रत्यक्ष लक्षण में मनइन्द्रियमसन्निकर्ष का निर्देश आवश्यक १३५ । इन्द्रियमन सन्निकर्ष निर्देश प्रत्यक्ष लक्षण में अनपेक्षित १३६ । मन प्रेरक अदृष्ट १३७ । प्रत्यक्ष अनुमान से अनिर्गुण नहीं १३८ । प्रत्यक्ष अनुमान नहीं १३८ । अर्थ या वस्तु 'अवयवी' इकार्द है १४० । पुरोवर्ती अथवा में समवेत अवयवी पूर्ण नहीं १४० । पुरोवर्ती अवयवों के ग्रहण के साथ पूर्ण अवयवी का ग्रहण १४१ । अवयवी के अस्तित्व में सन्देह १४२ । वस्तुग्रहण 'अवयवी' का साधक १४३ । अवयवी के अन्य साधक १४४ । अनेक में एकत्व-सिद्धि वस्तुभूत नहीं १४५ । परिमाण १४८ । स्याम १४९ । स्पन्द स्पन्दन (क्रिया) १५१ । जाति (सामान्य) १५२ । अनुमान का अप्रामाण्य १५३ । प्रमाण के अप्रामाण्य का कथन निराधार १५४ । वर्तमानकाल का अभाव १५५ । अनुमान त्रिकाल विषय नहीं १५५ । वर्तमान के अभाव में अतीत अनागत समिद्धि १५६ । अतीत अनागत की सिद्धि परस्परापक्ष नहीं १५६ । वर्तमान के अभाव में सबके सद्भाव का विलोप १५८ । क्रियाबोध्य वर्तमान काल १५८ । परिणामदभावबोध्य एवं क्रियाबोध्य का वैशिष्ट्य १५९ । अर्थसद्भावबोध्य वर्तमान १६० । आसन्न भूत-भविष्यत् में वर्तमान प्रयोग १६० । उपमान-परीक्षा १६० । उपमान-लक्षण में दोष नहीं १६१ । उपमान, अनुमान है १६२ । अनुमान से उपमान का भेद १६२ । उपमान का अनुमान से भेद १६३ । शब्दप्रमाण-परीक्षा १६३ । शब्द-प्रमाण अनुमान है १६४ । शब्दप्रमाण अनुमान नहीं १६५ । शब्द अर्थ का प्राप्तिरूप सम्बन्ध प्रत्यक्ष में अप्राप्त १६६ । प्राप्ति सम्बन्ध शब्द अर्थ का अनुमेय नहीं १६७ । शब्द-अर्थ का सम्बन्ध व्यवस्थित १६८ ।

शब्द-अर्थ सम्बन्ध सावितव्य १६८ । शब्द-अर्थ का सम्बन्ध नियत नहीं १६९ ।
वैदिक शब्द का अप्रामाण्य १७० । वेद का अप्रामाण्य क्यों १७० । वैदिक वाक्य
मिथ्या १७० । वैदिक वाक्या में विरोध १७१ । वेद में पुनरुक्त-दोष १७२ ।
वैदिक वाक्य में मिथ्या दोष नहीं १७२ । वैदिक वाक्य की सत्यता में लौकिक
उदाहरण १७३ । वैदिक वाक्य में विरोध नहीं १७३ । पुनरुक्त-दोष नहीं वैदिक
वाक्यों में १७५ । अनुवादवाक्य सार्थक १७६ । शास्त्रण वाक्य विभाग १७६ ।
निधिवाक्य १७६ । अर्थवाद वाक्य १७७ । स्तुति अर्थवाद १७७ । निन्दा
अर्थवाद ११७ । परवृत्ति अर्थवाद १७८ । पुराकल्प अर्थवाद १७८ । अनुवाद का
स्वरूप १७९ । अनुवाद का प्रयोजन १८० । अनुवाद पुनरुक्त एकसमान १८१ ।
अनुवाद पुनरुक्त भिन्न है १८१ । बन्धशब्द प्रामाण्य में अन्य साधन १८२
'मन्त्रप्रामाण्य' पद का विवरण १८३ । 'आप्त पद' का विवरण १८५ ।

द्वितीयाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

प्रमाण मर्यादा परीक्षा १८८ । प्रमाण आठ हाने चाटिर्ण १८८ । गतिह्य
१८८ । अर्थापत्ति १८८ । सम्भव १८८ । अभाव १८९ । प्रमाण केवल बार
१८९ । गतिह्य आदि का शब्द आदि प्रमाणों में अन्तर्भाव १८९ । अर्थापत्ति
प्रमाण नहीं १९० । अर्थापत्ति का प्रामाण्य १९१ । अभाव का अप्रामाण्य १९३ ।
अभाव प्रमाण का प्रमथ १९३ । अभाव विद्यमान का नहीं १९५ । विद्यमान
का अन्यत्र अभाव सगत १९५ । प्रागभाव की उपपत्ति १९५ । शब्द प्रमाण
परीक्षा १९६ । शब्द अनित्य है १९६ । आदिम भा १९६ । ऐन्द्रियकत्वात्
१९७ । कृतकवक्त्राचारात् १९८ । शब्दानित्यत्व हेतु अनैकान्तिक २०० । अनै-
कान्तिक नहीं आदिम य हेतु २०१ । ऐन्द्रियकत्व हेतु अनैकान्तिक नहीं २०२ ।
अनैकान्तिक नहीं कृतकवक्त्राचार' हेतु २०२ । शब्द' प्राकट्यगुण ग्रन्थायवृत्ति
२०३ । शब्द के अनित्यत्व में अन्य हेतु २०४ । शब्द के आवरण का विवेका
२०५ । शब्दानित्यत्व में हेतु २०७ । शब्दानित्यत्व का प्रत्याख्यान २०७ । शब्द
नित्यत्व में अन्य हेतु २०८ । शब्दानित्यत्व में 'सम्प्रदान' हेतु दूषित २०८ ।
सम्प्रदान का पाषक अध्यापन २०९ । 'अध्यापन' शब्द सम्प्रदान का साधन नहीं
२०९ । अध्यापन का स्वरूप २१० । अभ्यास हेतु शब्दानित्यत्व में २१० ।
अभ्यास शब्दानित्यत्व का साधक नहीं २१० । शब्दानित्यत्व में हेतु विनाश
कारणानुपलब्धि २१२ । विनाशकारणानुपलब्धि हेतु शब्दानित्यत्व का असाधक
२१३ । शब्दसन्तान में वेग संस्कार-निमित्त २१५ । ध्वनि का आयय आकाश
२१७ । शब्द के अनित्यत्व का निगमन २१८ । वर्णात्मक शब्द-विचार २१९
वर्णों में विकार है या आदेश ? २१९ । वर्णों में विकार नहीं २२० । वर्णों में

विकार न हान का अन्य हेतु २२२ । विकारो म न्यूनाधिक भाव २२३ । विकार वर्णों में नहीं २२४ । विकार-धर्म वर्णों में अस्ति २२५ । विकार पुनः पूर्वरूप में नहीं आता २२५ । विकार का पुनः प्रकृतिभाव २२६ । विकार का पुनः प्रकृतिभाव अग्र्युक्त २२६ । वर्णों में अविकार का अन्य हेतु २२७ । विकारोपपत्ति नित्यवर्ण में २२८ । विकारोपपत्ति अनित्यवर्ण में २२९ । वर्णों में विकारोपपत्ति निराधार २३० । वर्णों में विकार अमिद २३१ । वर्णों में प्रकृति विकार-भाव का नियम नहीं २३१ । अनियम, नियम है २३१ । नियम अनियम परस्पर विरोधी २३२ । वर्णों में व्यवहार्य विकार का स्वरूप २३३ । गुणान्तरागत २३३ । उपमर्द २३३ । ह्रास २३३ । वृद्धि २३४ । लेज २३४ । श्लेष २३४ । वर्णों की पद सजा २३४ । पद के अर्थ का निबन्धन २३५ । 'व्यक्ति' पद का अर्थ २३६ । यासब्द २३६ । समूह २३६ । त्याग २३६ । परिग्रह २३६ । मल्ल्या २३६ । तृद्धि २३७ । अपचय २३७ । वर्ण २३७ । समास २३७ । अनुबन्ध २३७ । पद के अर्थ में ज्ञान का होना आवश्यक २३७ । व्यक्ति में या भाव' आदि व्यवहार गौण २३८ । सम्बन्ध २३८ । मान २३९ । तादर्थ्य २३९ । ज्ञान २३९ । मान २३९ । धारण २३९ । गामीत्य २४० । याग २४० । साधन २४० । आधिपत्य २४० । 'आकृति' पद का अर्थ रहे २४० । 'जाति' वाक्यों । पदार्थ माना जाय २४१ । जाति की अभिव्यक्ति व्यक्ति आकृति के बिना २४१ । व्यक्ति आकृति जाति तीनों पदों का अर्थ २४२ । व्यक्ति का लक्षण २४२ । आकृति का लक्षण २४३ । जाति का लक्षण २४३ ।

तृतीयाध्यायस्य प्रथममाह्निकम्

प्रमथ पशुका २४५ । आत्मा, इह आदि स भिन्न है २४५ । इन्द्रियात्मान आत्मा है २४७ । इन्द्रिय चित्त आत्मा नहीं २४७ । देहादि-संघात आत्मा नहीं २४९ । आत्मा में नित्य हान में शरीरदाह में पापक नहीं २५० । शरीर-दाह में पापक का आधार २५० । आत्मा देहादि संघात में भिन्न २५१ । चक्षु २५२ । चक्षु इन्द्रिय दाह है २५२ । कणा, अक्षय-तोता से २५३ । चक्षु । गण्ड दम जान है २५३ । इन्द्रियान्तरविकार देहातिरिक्त आत्मा का लक्षण २५४ । इन्द्रियान्तरविकार, आत्मा का साधन नहीं २५५ । स्मरण । अर्थ धर्म नहीं आत्मधर्म है २५६ । मन्तार - सकण आत्मस्थानीय २५६ । संस्कार अग्नि है, आत्मस्थानीय नहीं २५७ । मन आत्मस्थानीय मन आत्मा नहीं २५७ । मन आन्तर साधन आवश्यक २५१ । आत्मा नित्य है २५९ । ज्ञानमात्र बालक हर्ष आदि का कारण २६३ । हर्ष । आत्म, कर्म अनिमित्तक २६० । पदम आदि में प्रबोध सम्मोजन

मन्निमित्तक २६४ । आत्मा के नित्यत्व में अन्य हेतु २६५ । बालक ज्ञानमात्र की चेष्टा चम्बक के समान २६६ । बालक की चेष्टा चम्बक के समान नहीं २६६ । आत्मा के नित्यत्व में तत्त्वन्तर २६७ । आत्मा की गराग उत्पत्ति २६८ । रागादि का कारण सकल २६९ । शरीर की परीक्षा २७० । आत्मा का शरीर पार्थिव २७१ । शरीर पार्थनभौतिक आदि नहीं २७२ । शरीर पार्थिव में श्रौत प्रमाण २७३ । इन्द्रिय-पक्षेय-परीक्षा २७४ । इन्द्रिय कारण-विषयक सङ्ग २७४ । इन्द्रियाँ अर्थात्मिक २७५ । इन्द्रियाँ भौतिक हैं २७५ । अणु मज्जू अणु में चक्षु-रश्मि निमित्त २७५ । चक्षुरश्मि उपलब्ध नहीं २७६ । चक्षु रश्मि अनुमान से जान २७६ । चक्षुरश्मि का प्रत्यक्ष क्यों नहीं २७७ । चक्षुरश्मि की रचना प्रयोगानुसार २७८ । इन्द्रियाँ भौतिक क्या हैं ? २७९ । चक्षुरश्मि उपलब्ध क्यों नहीं ? २८१ । चक्षुरश्मि की अनुपपत्ति न्याय है २८२ । चक्षुरश्मि अनुपपत्ति अभिभव में नहीं २८२ । विशेष प्राणियों की चक्षुरश्मि का रूप उद्भूत २८३ । प्रत्यक्ष में इन्द्रियार्थ मन्निवर्ष असाध्यात्मिक २८४ । इन्द्रियाँ की अभौतिकता में तत्त्वन्तर २८४ । इन्द्रियाँ अप्राप्यकारी नहीं २८५ । चक्षु का वाचादि में अवरोध क्या नहीं ? २८५ । इन्द्रियाँ की प्राप्यकारिता में तत्त्वन्तर २८६ । इन्द्रियाँ की प्राप्यकारिता में सन्देह नहीं २८७ । पदार्थ-स्वभाव में किसी का नियोग नहीं २८८ । इन्द्रिय एक या अनेक २८९ । त्वक् एक इन्द्रिय केवल २९० । त्वक् एक इन्द्रिय-विवक्षित २९० । इन्द्रिय एक नहीं २९२ । त्वक् केवल एक इन्द्रिय नहीं २९२ । इन्द्रियाँ केवल पाँच २९३ । अर्थ-पञ्चत्व हेतु असाधन २९४ । अर्थपञ्चत्व हेतु सवार्थ २९४ । 'विषयत्व' सामान्य एक-इन्द्रिय साधक २९५ । विषयत्व सामान्य इन्द्रियत्व का असाधक २९५ । बुद्धिनिर्माण २९६ । अभिष्टान २९६ । गति २९६ । आर्ति २९७ । जाति २९७ । प्राण आदि के कारण पृथिवी आदि भूत २९७ । अर्थ-परीक्षा २९८ । पृथिवी आदि में गन्वादि गुणव्यवस्था सगन नहीं २९९ । गुणव्यवस्था का अन्य सृभाव ३०० । भूता में गुणों का त्रित्रियोग ३०१ । घ्राण सद्य पार्थिव गुणों का ग्राहक क्यों नहीं ? ३०४ । इन्द्रियाँ एक गुण-विशेष की ग्राहक क्या ? ३०५ । इन्द्रियाँ की रचना ३०५ । इन्द्रिय स्वयं गुण के ग्राहक नहीं ३०७ । ग्राह्य-ग्राहक एक नहीं ३०७ । श्रोत्र स्वयं गुण के ग्राहक ३०८ ।

तृतीयाध्यायस्य द्वितीयमार्हात्मकम्

बुद्धि-परीक्षा ३१० । बुद्धि का स्वरूप ३१० । बुद्धि नित्य या अनित्य ३११ । तृति और तृतिमान् में अभेद नहीं ३१६ । जान गुणवत् नहीं जान ३१७ । मन मिथु नहीं ३१८ । जाना चेतन तत्त्व ३१९ । तृति तृतिमान् का भेद आन्ति मूलक ३१९ । वस्तुमात्र स्थायी न जान प्रतीक्षण परिवर्तनशील ३२० ।

१. प्राणी स्थिति पर्याप्त ३२१। वस्तु के स्वात्मत्व में उपपत्ति ३२२।
 २. निराल्प कारणानुपलब्धि में उदाहरण ३२२। अक्षुब्धपत्ति में कारण
 अनुपलब्ध नहीं ३२३। दूध दही का विनाशोत्पाद गुणान्तरपरिणाम ३२४।
 ३. दही का विनाशोत्पाद अकारण नहीं ३२६। स्फुरिक में विनाशोत्पाद
 नहीं ३२७। वृद्धि ज्ञान किम्बा गुण है ३२८। वृद्धि इन्द्रिय अर्थ का गुण
 नहीं ३२९। वृद्धि मन का गुण नहीं ३२९। वृद्धि आत्मा का गुण है ३२९।
 ४. ज्ञान व आत्म गुण होने में दोष ३३१। वृद्धि के आत्मगुण होने में
 दोष नहीं ३३२। मन ज्ञान साधन ३३२। नित्य आत्मा का गुण ज्ञान
 नित्य ही ३३३। ज्ञान-गुण नित्य नहीं ३३४। स्मृति का प्रयोगपथ ३३५।
 ५. मन वरीर में बाहर नहीं जाता ३३५। मन का देहान्तर्गति होता समय ३३५।
 ६. मन का वरीर में बाहर जाना सम्भव नहीं ३३५। मन के देह में बाहर रहने
 में उद्धारण सम्भव ३३६। मन का देह में बाहर होना वांछित ३३६। आत्म-
 मन शक्तिर्ष देह से बाहर नहीं ३३६। मन का देहान्तर्गति होने में समान
 पथ ३३७। स्मृति के गुणवत्त होना का कारण ३४०। प्रणिधान आद स्मृति
 कारण ३४०। आत्मा देहान्तर्गती है ३४२। प्राणिभ के समान स्मृति यौगपद्य
 ३४२। प्राणिभ ज्ञान अकारण नहीं ३४४। ज्ञान वर्णना की प्रवृत्ति क्रमिक
 ३४४। योगी विवर्णधर्म ३४५। स्मृति के यौगपद्य का अन्य आधार ३४५।
 ७. ज्ञान, इच्छा, द्वेष आदि आत्मा के धर्म हैं ३४६। ज्ञान, उत्पत्ति आदि भौतिक धर्म
 ३४७। भौतिक धर्म नहीं है ज्ञान इच्छा आदि ३४८। भूत चैतन्य में वाक्
 चेतन्य ३४९। भूत चैतन्य में वाक्चर व्यवस्था ३४९। चैतन्य धर्म मन आदि
 का नहीं ३५२। आत्मधर्म है ज्ञान इच्छा आदि ३५०। आत्मवत्त्व नित्य है
 ३५१। आत्मधर्म है स्मृति ३५५। स्मृति के निमित्त प्रणिधान आदि ३५५।
 ८. यौगपद्य ३५६। निवन्ध ३५६। अभ्यास ३५७। निवृत्ति ३५७। लक्षण ३५७।
 ९. मादृश्य ३५८। परिग्रह ३५८। आश्रय ३५८। आश्रित ३५८। सम्बन्ध ३५८।
 १०. प्रान्तर्त्य ३५८। विग्रह ३५८। एक कार्य ३५८। विग्रह ३५८। आश्रित
 ३५८। प्राप्ति ३५८। व्यवधान ३५८। मुख ३५८। मुख ३५८। मुख ३५८।
 ११. मुख ३५८। द्वेष ३५८। भय ३५८। अश्रित ३५८। क्रिया ३५८। राग ३५८।
 १२. धर्म ३६०। अधर्म ३६०। ज्ञान, उत्पाद विनाशोत्पाद ३६०। अनित्य पदार्थों
 का प्रसार ३६१। ज्ञान क्षणिक का ग्रहण अस्पष्ट नहीं ३६२। ज्ञान स्पष्ट
 होने में ३६३। चेतना आत्मधर्म में साक्ष्य ३६४। चेतना प्रतीति धर्म नहीं
 ३६४। चेतना भूत धर्म वाक्चर गुण में समान ३६५। वरीर का धर्म चेतना
 नहीं ३६७। वंश आदि देशव्यव में चेतना नहीं ३६८। वंश आदि में चेतना
 का प्रसार नहीं ३६८। वरीर का गुण नहीं चेतना ३६९। वरीर-गुणा सर्वव्यव
 ३६९। वरीर-गुण बाह्य-इन्द्रिय प्राण ३६९। मन की परीक्षा ३७०। मन एक

है, एक देह में ३७० । त्रिधा व ज्ञान देह में एक-साथ अन्तर २७१ । ज्ञान एक-
साथ अन्तर नहीं २७१ । मन अणु है २७२ । शरीर की रचना पूर्व कर्मानुसार
२७३ । शरीर-रचना कर्मनिमित्तक नहीं २७४ । मृत्युपादान अणुन्त साध्य
में २७५ । शरीर-रचना कर्मसापेक्ष २७५ । शरीर-रचना का कर्म २७६ ।
सात आहार देह-रचना में हेतु २७६ । कर्मनिरपेक्ष देह-रचना नहीं २७७ । कर्म-
सापेक्ष है तर नारी-संयोग २७७ । शरीर की रचना दुरुह २७८ । शरीर-भेद
कर्म सापेक्ष २७९ । कर्म-सापेक्ष जन्म में अवयवों की उपपत्ति २८१ । आत्मा के
देह सम्बन्ध में अद्वैत कारण नहीं २८२ । आत्मा दर्शन की कर्म-विषयक
मान्यता २८२ । कर्म मनान्तर नहीं २८४ । भूत-मनान्त अद्वैत में दाप २८५ ।
मांस में दहनान्तर नहीं अणु इयमान के समान २८६ ।

चतुर्थाध्यायस्याद्यमाह्निकम्

प्रवृत्ति की परीक्षा २८६ । शेष की परीक्षा २९० । दोष की तीन शक्ति
२९० । नित्यज्ञान एक विराधी से दोष प्रेरण अणुयुक्त २९१ । कर्माध्य अमर्गात्
में एक साध्य हेतु अनैकान्तिक २९२ । मांस दापों में पापीयान् २९२ । मांस
दाप नहीं २९३ । दाप के अन्तर्गत है, मांस २९४ । सार्यमाणभार नृत्य-
जातीय में भी २९४ । प्रत्यभाव की परीक्षा २९४ । अन्तर्देशादि का कारण
व्यक्त २९५ । व्यक्तागात्र में व्यक्त की उत्पत्ति नहीं २९६ । व्यक्त पर आदि
व्यक्त कारण में २९६ । अन्तर्निविषयक वाद २९७ । अभाव से भावात्पत्ति
२९७ । भावात्पत्ति अभाव से नहीं २९७ । अभाव से भावात्पत्ति में व्यापान-
दाप नहीं २९८ । तीव्रविनाश से अद्वैतात्पत्ति सम्भव नहीं २९९ । ईश्वर कारण
है अन्तर्पत्ति में ३०१ । कर्म कारण फलात्पत्ति में ३०१ । ईश्वर कर्मफलदाता
३०२ । कर्मफल ईश्वरवर्तित ३०२ । ईश्वर क्या है ? ३०३ । भावात्पत्ति
अन्तर्निमित्त ३०४ । अन्तर्निमित्त नहीं भावात्पत्ति ३०४ । अन्तर्निमित्तत्ववाद ३०५ ।
अन्तर्निमित्तवाद निराकरण ३०६ । सर्वान्तरत्ववाद ३०७ । नित्यत्ववाद निराकरण
३०८ । नित्यत्ववादनिर्दिष्ट, प्रकारान्तर में ३१० । नित्यत्वनिर्दिष्ट प्रकारान्तर का
निराकरण ३१० । पक्षत्ववाद ३११ । सर्वपक्षत्ववाद का निराकरण ३११ ।
अवयवी साधक युक्ति ३१२ । अभाववाद ३१३ । भाव पदार्थ, अभाव नहीं
३१४ । भाव-पदार्थ स्वभावमिद्व नहीं ३१६ । भाव का स्वभावमिद्व न मानना
व्यापन ३१७ । सर्वसत्त्ववाद ३१८ । फल-परीक्षा ३२० । फलप्राप्ति
दापान्तर में कर्म ? ३२२ । फल-कार्य - उत्पत्ति से पूर्व अणु ३२४ ।
उत्पत्ति में फल काय की सत्ता ३२६ । फलप्राप्ति में दृष्टान्त अमर्गात् ३२७ ।
कर्मफल कायान्तर में कैसा ? ३२७ । कर्म का फल सुख नहीं ३२८ । सुख ही
कर्म का फल ३२८ । दुःख-प्रमेय की परीक्षा ३२८ । सुख भी है सभार में

० । समार दुश्च क्यों ? ४३२ । अपवर्ग-परीक्षा ४३३ । ऋण ४३४ ।
 १ । ४३४ । प्रवृत्ति ४३४ । ऋण अपवर्ग में बाधक नहीं ४३५ । कर्मानुष्ठान
 २ । ४३५ । 'जरा' पद का तात्पर्य ४३७ । प्रव्रज्या शास्त्रीय-
 ३ । ४३६ । जराभर्षेवाद कर्मियों के लिए ४४२ । संन्यासआश्रम शास्त्र
 ४ । ४४३ । चालू जीवन-कर्म मोक्ष के बाधक नहीं ४४४ । इतिहास-
 ५ । ४४५ । क्लेशानुबन्ध अपवर्ग का बाधक नहीं ४४६ । प्रवृत्ति
 ६ । ४४७ । प्रारब्ध-वर्मा का फलभाग अनिवार्य ४४७ ।
 ७ । ४४८ । क्लेश-सन्तति का उच्छेद सम्भव ४४८ । क्लेश
 ८ । ४४९ । उच्छेद ४५० ।

चतुर्थाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

तत्त्वज्ञान किसका ४५२ । मिथ्याज्ञान के आधार ४५२ । मिथ्याज्ञान
 १ । ४५३ । अहङ्कार-निवृत्ति कैसे ४५४ । दोषों के कारण रूपादि
 २ । ४५५ । रूपादि विषय दोषों के कारण ४५५ । हेय-भावनीय भाव ४५५ ।
 ३ । ४५६ । अवयवी की सत्ता अस्मदित्थ ४५६ । अवयवि विवेचन
 ४ । ४५७ । अवयवि सद्भाव आवश्यक ४५८ । अवयवी न मानने पर उपलब्धि
 ५ । ४५९ । अवयवी न मानने पर दाष ४६१ । वस्तुतत्त्व अस्मात् नहीं
 ६ । ४६२ । परमाणु निरवयव क्या ४६३ । परमाणु निरवयव नहीं ४६३ । कार्य
 ७ । ४६४ । 'अन्त' 'वर्ति' प्रयोग ४६५ । परमाणु अन्त्यनिरवयव ४६५ ।
 ८ । ४६६ । विभुता अबाध्य ४६६ । आकाश के धर्म ४६७ । परमाणु की
 ९ । ४६८ । मूर्त होने से परमाणु सावयव ४६९ । सयाग से परमाणु
 १० । ४७० । परमाणु की नित्यता अबाध्य ४७१ । अवयवी अवयवातिरिक्त
 ११ । ४७२ । अवयवी को अवयवत्त्व कहना व्याहृत ४७३ । अवयवी का ग्रहण,
 १२ । ४७४ । अर्थ जान अवयवी का साधक ४७५ ।
 १३ । ४७६ । वस्तुसत्ता ज्ञान अन्त ४७६ । वस्तुसत्ता यथार्थ
 १४ । ४७७ । स्वप्न का आधार जागरित ४७८ । मिथ्याज्ञान यथार्थ पर आश्रित
 १५ । ४७९ । गन्धर्वनगर ४८० । मृगतृष्णा ४८१ । मिथ्याज्ञान
 १६ । ४८२ । मिथ्याज्ञान के प्रकार ४८३ । तत्त्वज्ञान के साधन ४८४ ।
 १७ । ४८५ । सत्कार समाधि लाभ म साधनीय ४८६ । सत्कार समाधि लाभ म साधनीय
 १८ । ४८७ । विषय-ज्ञान मोक्ष में रहे ४८८ ।
 १९ । ४८९ । यम-नियम ४९० । याग ४९१ । अन्धकारविधि
 २० । ४९२ । तत्त्वज्ञान का परिपाक ४९३ । तद्विद्युत्वाद ४९४ । सत्वाद विनक
 २१ । ४९५ । सत्वाद से पक्षादि का त्याग ४९६ । तत्त्वज्ञान की रक्षा के
 २२ । ४९७ । जल्य आदि का प्रयोग ४९८ । जल्य आदि का अन्यत्र प्रयोग ४९९ ।

पञ्चमाध्यायस्याद्यमाह्निकम्

जाति निर्देश ४६ - साधर्म्यमम जाति ४६६ । साधर्म्यमम ४६६ ।
 वैधर्म्यमम ५०० । साधर्म्य वैधर्म्यमम का उत्तर ५०१ । उत्कर्षमम आदि छह
 जाति ५०२ । उत्कर्षमम ५०३ । उदाहरण ५०३ । अपकर्षमम ५०३ । वार्थमम,
 अण्यमम ५०४ । विवक्ष्यमम ५०४ । साध्यमम ५०४ । उत्कर्षमम आदि
 जाति-पथम का समाधान ५०५ । प्राप्तिमम अप्राप्तिमम जाति ५०६ । प्राप्ति
 मम अप्राप्तिमम जाति का उत्तर ५०७ । प्रत्यक्षमम प्रतिद्वन्द्वान्तमम जाति ५०८ ।
 प्रसङ्गमम का उत्तर ५०९ । प्रतिद्वन्द्वान्तमम का उत्तर ५१० । अनुवर्तिमम
 जाति ५१० । अनुवर्तिमम का उत्तर ५११ । सङ्गमम जाति ५११ ।
 सङ्गमम का उत्तर ५१२ । प्रकरणमम जाति ५१२ । प्रकरणमम का
 उत्तर ५१३ । अहङ्गमम जाति ५१३ । अहङ्गमम का उत्तर ५१४ । अर्थ-
 मम जाति ५१५ । अर्थमममम का उत्तर ५१५ । अविशेषमम जाति
 ५१६ । अविशेषमम का उत्तर ५१७ । उपपत्तिमम जाति ५१८ । उपपत्तिमम
 का उत्तर ५१९ । उपपत्तिमम जाति ५२० । उपपत्तिमम का उत्तर ५२१ ।
 अनुवर्तिमम जाति ५२१ । अनुवर्तिमम का उत्तर ५२२ । अनित्यमम
 जाति ५२३ । अनित्यमम का उत्तर ५२४ । निश्चयमम जाति ५२५ ।
 निश्चयमम का उत्तर ५२६ । कार्यमम जाति ५२७ । कार्यमम का उत्तर ५२८ ।
 पक्षी चर्चा ५२९ । पक्षी चर्चा का प्रकार ५३० । पक्षी का पञ्चम
 पक्ष ५३१ । पक्षी का षष्ठ पक्ष ५३२ ।

पञ्चमाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

निग्रहस्थान पराजय का अवसर ५३५ । वार्त्स निग्रहस्थान ५३५ ।
 प्रतिज्ञाजाति ५३५ । प्रतिज्ञान्तर ५३६ । प्रतिज्ञाविरोध ५३७ । प्रतिज्ञामस्यास
 ५३८ । प्रतिज्ञा निग्रहस्थान ५३८ । अथान्तर निग्रहस्थान ५४० । निग्रह
 निग्रहस्थान ५४० । अविज्ञाताय निग्रहस्थान ५४१ । अपाथैक निग्रहस्थान ५४१ ।
 अपाथैक ५४२ । अनु निग्रहस्थान ५४३ । अविज्ञ निग्रहस्थान ५४३ ।
 पुनश्च निग्रहस्थान ५४४ । अनुभाषण ५४५ । अज्ञान निग्रहस्थान ५४५ ।
 अप्रतिज्ञा निग्रहस्थान ५४६ । निश्चय निग्रहस्थान ५४६ । मनाज्ज्ञा निग्रहस्थान
 ५४७ । पर्याय ज्ञापन ५४७ । निम्नोक्त्या ज्ञापन ५४८ । अपसिद्धान ५४८ ।
 ज्ञातान निग्रहस्थान ५४८ ।



न्यायदर्शनम् । गौतमीयम् ।

विद्योदयभाष्यसहितम्

प्रथमाध्याये प्रथमाह्निकम्

भारतीय वैदिक दर्शनों में गौतमीय न्यायदर्शन अर्थ-तत्त्व को समझने की प्रक्रियाओं का सर्वांगपूर्ण विवरण प्रस्तुत करता है। यह विवरण इतना वस्तुनिष्ठ है कि प्रारम्भ में तैत्तिरीय विचार के अन्तिम स्तर तक इसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। सभी वैदिक अर्वादि दार्शनिकों को अपने मान्य सिद्धान्त प्रस्तुत करते समय इस पद्धति का प्रयोग करना अपेक्षित होता है।

भारतीय छह वैदिक दर्शनों को तीन जोड़े के रूप में स्वीकार कर समान-शास्त्र कहा है। प्रेम साम्य योग तथा पूर्वोक्त मीमांसा परस्पर समान-शास्त्र हैं, परन्तु न्याय-वैशेषिक समान-शास्त्र है। कहना चाहिये, ये शास्त्र अपने विशेष प्रतिपाद्य अर्थ का विवरण प्रस्तुत करते हुए एक-दूसरे को पूरक है। वैशेषिक । पदार्थ और उनके धर्मों का उल्लेख, संगणन एवं स्वरूप का विवेचन करना

वहाँ न्यायदर्शन उन पदार्थों व धर्मों को जानने-समझने की प्रक्रिया का विस्तृत निरूपण करता है।

इस दिशा में न्याय का मुख्य प्रतिपाद्य विषय 'प्रमाण' है। समस्त दर्शन का अधिक भाग प्रमाण के स्वरूप और उसके प्रयोग की प्रक्रियाओं को प्रस्तुत करने के लिए लिखा गया है। न्याय के प्रथम सूत्र में जिन सोलह विधाओं का उल्लेख है, उनमें 'प्रमेय' के अतिरिक्त शेष 'संशय' आदि समस्त विधाओं का उपयोग केवल 'प्रमाण' के पूर्ण एवं निर्दोष स्वरूप को प्रस्तुत करने के लिए। प्रमेय भी प्रमाणों का लक्ष्य-क्षेत्र होने के कारण उनके स्वरूप को निखारने में सहायकी है; क्योंकि प्रमाण की सार्थकता या सफलता तभी है, जब उसके द्वारा जाना हुआ अर्थ—उपादान एवं परिहार की भावना से प्रवृत्ति के अनन्तर — अपने वास्तविकरूप में पाया जाता है।

न्यायशास्त्र में 'आत्मा' आदि बारह प्रमेय गिनाये हैं। गम्भीरता से देखा जाय, तो इनमें केवल 'आत्मा' मुख्य है। शेष—शरीर, इन्द्रिय, अर्थ [गन्ध, रस,

रूप, स्पर्श, शब्द], बुद्धि मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल दुःख, अपवर्ग, ये सब 'आत्मा' से सम्बद्ध हैं। साक्षात् या परम्परा से इन सबका उपयोग आत्मा के लिये है। सूत्रकार ने शास्त्र के मुख्य प्रतिपाद्य प्रमाण के लक्ष्य-क्षेत्र में आत्मा को विशेष स्थान देकर उसका और तन्मन्वन्धी परिस्थितियों का प्रमेय में परिगणन करदिया है।

भाष्यकार वात्स्यायन ने सूत्रकार के आशय को अन्तर्हीन से समझ, शास्त्र के प्रारम्भ में समस्त यथार्थता व तत्त्व को चार विधाओं में परिगणित माना है—प्रमाता प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति। वस्तुतः अर्थतत्त्व का समझने और उसके विवेचन की यह उपयुक्त प्रक्रिया है। इस प्रकार के समझने और विवेचन का प्रधान आधार 'प्रमाण' है। उसीका साक्षात्पूर्ण निरूपण न्यायशास्त्र में हुआ है।

वह अर्थतत्त्व क्या है, जो इन प्रमाणों का विवेच्य है? इस भाग को वैशेषिकदर्शन पूरा करता है। इन दोनों के समान शास्त्र मानेजाने का यही आधार है। यद्यपि गौतमीय न्यायसूत्रों में प्रमाणों के विवेच्य 'प्रमेय' पदार्थ का उल्लेख हुआ है तथापि सूत्रव्याख्यान में जहाँ समस्त पदार्थ के निर्देश का अवसर आया है, वहाँ सूत्रकार के आशय को समझते हुए भाष्यकार वात्स्यायन ने एकाधिक बार वैशेषिक प्रतिपाद्य द्रव्यादि छह भाव-पदार्थों का स्पष्ट उल्लेख किया है।^१ गौतमीय सूत्रों के प्रमेय का नहीं।

भाष्यकार वात्स्यायन के निर्देशानुसार—प्रमाणों के द्वारा अर्थ की परीक्षा करना 'न्याय' है। ऐसे शास्त्र—जिनमें प्रमाण द्वारा पदार्थविद्या का विवेचन हुआ है—'आन्वीक्षकी' विद्या के अन्तर्गत मानेजाते हैं। आन्वीक्षकी विद्या में साध्य, योग और लोकायत दर्शन का परिगणन कियाजाता है।^२ इन दर्शनों में सृष्टि-प्रक्रिया एवं भौतिक तत्त्वों का मुख्यतया विस्तृत विवेचन हुआ है।

कौटल्य-प्रयुक्त 'योग' पद का अर्थ

कतिपय आधुनिक विद्वानों का विचार है—यहाँ आन्वीक्षकी विद्या में न्याय वैशेषिक की गणना नहीं कीगई। परन्तु उनका ऐसा विचार नितान्त भ्रान्त धारणा पर आधारित कहाजासकता है। प्रतीत होता है, यहाँ प्रयुक्त 'योग' पद के वास्तविक अर्थ को समझने में उन्हें भ्रम हुआ है। वस्तुतः उक्त तीन

१. द्रष्टव्य, न्यायसूत्र-वात्स्यायनभाष्य २।१।३४॥ तथा ४।१।२८; तथा ३८॥

२. 'आन्वीक्षकी प्रयी वार्ता दण्डनीतिश्चेति विद्या। साध्यं योगो लोकायतञ्चेत्यान्वीक्षकी।' कौट० अर्थ० १।२।१, १०॥

गता में 'योग' पद न्याय और वैशेषिक के लिए प्रयुक्त है। इस पद का इसी अर्थ में प्रयोग गौतमीय न्यायसूत्र के भाष्यकार वात्स्यायन मुनि ने किया है, 'परमाणवत्' इस पद का प्रयोग किसी काल में पातञ्जलदर्शन तथा काणाद गौतमीय अथवा वाना के लिए होता रहा है।

आवृत्ति व उच्चारण से पद समान होने पर भी धात्वर्थ के आधार पर उनका भेद है। पातञ्जलदर्शन के लिए 'योग' पद 'युग्म समाधौ' धातु से तथा आगाद-गौतमीयदर्शन के लिए 'युजिर योगे' धातु से निष्पन्न होता है। परमाणुओं के योग से सृष्टि प्रक्रिया मानने के कारण न्याय वैशेषिक के लिए 'योग' पद का प्रयोग किया जाता रहा है। कालान्तर में इस पद का प्रयोग लुप्त हो गया, समाधि पर्यवसान 'योग' प्रचलित रहा। आज साधारणरूप से इसका यही अर्थ जाना जाता है।

शास्त्रारम्भ का प्रयोजन

परमकारुणिक महामुनि गौतम ने इन सब भावनाओं के साथ यह समझते कि जन-समाज जिस वातावरण के बीच रहता है, एवं उसके चारों ओर स्थूल जगत् बिछा पड़ा है, और इसके पीछे जो अन्तर्हित व्यक्त-अव्यक्त तत्त्व हैं, उस सब की यथार्थ जानकारी के लिए उपयुक्त एवं व्यावहारिक साधनों का विचार दत्ता मानवजीवन के सर्वविध कल्याण के लिए आवश्यक है—प्रस्तुत आत्म का प्रवचन किया, जिसका प्रथम सूत्र है

प्रमाणप्रमेयसंशयप्रयोजनदृष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवाद
जल्पवितण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां
तत्त्वज्ञानान्निश्चयसाधिगमः ॥ १ ॥

प्रमाण, निग्रहस्थानानाम्, प्रमाण, प्रमेय, संशय, प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्णय, वाद, जल्प, वितण्डा, हेत्वाभास, च्छल, जाति

१. द्रष्टव्य न्यायसूत्र [१ । १ । २६] का वात्स्यायनभाष्य । प्रतिपत्तिमिद्वान्त वतने की भावना से वहाँ सांख्यमत का निर्देश है—'यथा नामत आत्म लाभः, न सत आत्महानं, निरतिशयाश्चेतनाः, देहेन्द्रियमनसु विषयेषु तत्तत्कारणेषु च विशेष इति साख्यानाम् ।' स्पष्ट है, ऐसा मत कापिल सांख्य और पातञ्जलयोग दोनों का समान है।

वहाँ न्याय वैशेषिक सिद्धान्त इसप्रकार दिया है—'युरुपकर्मादि-निमित्ते भूतमर्गः, कर्महेतवो दोषाः प्रवृत्तिश्च, स्वगुणविशिष्टाश्चेतनाः, असंबुत्पद्यन्ते उत्पन्नं निरुध्यत इति योगानाम् ।' स्पष्ट ही यहाँ 'योग' पद न्याय-वैशेषिक के लिए प्रयुक्त है।

निग्रह गाना क, तत्त्वज्ञानात्। यथार्थज्ञान स निग्रहमाश्रियम्। साक्ष एवं वक्तव्यता की प्राप्ति होती है।

सूत्र में तीन समस्त समास-युक्त पद है। पहला है 'प्रमाण' से लगा कर निग्रहस्थानानां तक। 'व' के ग्रंथ में यहाँ इतरेतरयोग द्वन्द्व समास है। 'च' का ग्रंथ गाना है 'ग्रौर'। प्रमाण और प्रमेय और मशय...और निग्रह स्थान व सब एक-दूसरे के साथ मिलकर एक पद के रूप में यहाँ प्रस्तुत कियागये है। संस्कृत में इसका विग्रह इसप्रकार होता जाया प्रमाणानि च प्रमेय च मशयश्च प्रयोजन च...निग्रहस्थान च, एषा इतरेतरयोग-प्रमाणप्रमेयमशय... निग्रहस्थानानि, तथा प्रमाणप्रमेय...निग्रहस्थानानाम्।

जिज्ञासा संस्कृत में विग्रह करते समय 'प्रमाण' पद नपुंसकलिंग बहुवचन में, 'प्रमेय' नपुंसकलिंग एकवचन में, 'मशय' पुल्लिंग एकवचन में, 'निग्रहस्थान' नपुंसकलिंग एकवचन में प्रयुक्त हुए। ऐसा भद क्या कि गायगा ?

समाधान सूत्रवाचन प्राये प्रमाण प्रमेय आदि के उद्देश्य अथवा लक्षण सूत्रों में इन पदों का प्रयोग त्रिम लिंग और त्रिम वचन में किया है। उसी अनुसार विग्रह से इन पदों का प्रयोग अपेक्षित है, इसीकारण यह भेद है।

दूसरा पद है 'तत्त्वज्ञानान्' और तीसरा है — निग्रहमाश्रियम्। इन दोनों पदों में षष्ठी तत्पुंस्व समास है। तत्त्व क्या है ? जो ज्ञेय पदार्थ है उसका इसीरूप में प्रतीत होता। जैसे सत् पदार्थ सद्रूप में जानागया तत्त्व है। ऐसा अज्ञत् पदार्थ असद्रूप में जानागया तत्त्व है। इसप्रकार प्रमाण आदि पदार्थों को वास्तविक रूप में जाननेवा मानव के सब प्रकार के कल्याण का साधक है।

इस शास्त्र के आरम्भ करने का सूत्र प्रयोजन 'प्रमाण' व यथार्थस्वरूप का यथार्थपूर्ण रूप में प्राप्त करना व समझना है। उगीकारण सूत्र में इसका सर्वप्रथम निर्देश हुआ। प्रमाण प्रत्यक्ष पदार्थ व ज्ञान का साधन है। जो पदार्थ प्रमाण में जानाजाता है वह सब प्रमेय कहा जाता है। प्रस्तुत शास्त्र में प्रमेय पद स जिनका सकलन दया है वह वचन अपेक्षित है प्रतीक व संकेतमात्र। प्रमाण का लक्ष्यक्षेत्र प्रमेय है, अतः प्रमाण के अनन्तर 'प्रमेय' पद का पाठ है। सूत्र में समस्त पदों की आनुपूर्वी सुसर्घानि एवं सप्रयोजन है। ऐसा नहीं है कि किसी किसी भावना के चाह जो पद चाह जहाँ रखा गया है।

१. इसके लिए निम्नसंख्याद्धित सूत्रों को देखें

१।१।३॥ १।१।६॥ १।१।२३-२६; ३२; ४०; ४१॥

१।२।१-४; १०; १६; १६॥

सूत्र में पदानुपूर्वी सप्रयोजन

प्रमाण की प्रवृत्ति प्रमेय में तभी होती है, जब सशय अकृत्रिम होता है; प्रायः प्रमेय के अन्तर्गत 'सदार्थ' का पाठ है। भ्रमण नहीं जागृत होता है, जब यत्किं विभी विनिष्ठ, क्षेत्र से बड़ी प्रवृत्ति होना चाहता है, तब प्रायः प्रयोजन' सम्पन्न। विनिष्ठ प्रयोजन पदों के किसी अनुकूल अनुभव के आधार पर उभरता है, प्रायः प्रायः दृष्टान्त सहा। इसके बल पर ही सिद्धान्त प्रकाश में आता है, प्रायः प्रायः 'सिद्धान्त' सहा। यह सब खेल जिन पर अन्तर्निहित है वे अवश्य-यत्न प्रायः पदसम्यं अवयवों के प्रसंग में अहापोह द्वारा कोई निर्णय निम्नार में आता है आता प्रायः एक ओर निर्णय पदसम्यं है। इसप्रकार के कथनापकथन इन तीन विधाओं में सम्भव है प्रायः इन्हींका उद्देश्य है वाद, जगत् और वक्ष्यता। इनमें उत्तर की अपेक्षा पूर्व पूर्व व्यक्त है, इसी आधार पर इनका क्रम प्रायः चर्चाया में दत्त आन पर व्यक्ति, अपनी स्यात् का बचाने के लिए दूषित पातक करना है। इन्हींको अन्त में हेतुभाषा, छन, जहाँ निबद्धस्थान पदा से परिष्कारक विधा है। उनमें भी दूषण की दृष्टि से पूर्व की अपेक्षा उत्तमगन्तर नष्ट है, यही एक कम का आधार है। इसप्रकार प्रथम सूत्र में उन मोह विधाओं का निदेश = जिनके विपर में वास्तव द्वारा विवक्षित प्रस्तुत विधा पाता है।

आन्वीक्षिकी विद्या, उसका फल — जैसा प्रथम कहा गया। वास्तविकता का मुख्य प्रयोजन प्रमाण के निम्नस्वरूप का बताना है, उसीके लिए सशय आदि विधाओं का यहाँ निरूपण हुआ है। अन्यथा, केवल आन्वीक्षिक तत्त्वों का कथन करने से यह ज्ञास्व उपनिषद् आदि के समान विद्या की चार विधाओं में से एक के अन्तर्गत माना जाना। सशय आदि के निरूपण के कारण उनकी गणना प्रायः की आन्वीक्षिकी विद्या में कीगई है। इसप्रकार प्रमाण आदि विभिन्न विधाओं के रूप में निरूपित यह आन्वीक्षिकी वास्तव सब प्रकार के ज्ञानों का पाठ्य में आने के लिए प्रदीप के समान है। सभी प्रकार के अनुष्ठानों का यह आधार उपाय है। सब धर्मों का यह आश्रय है। यहाँकि प्रमाण-प्रतिष्ठ के ज्ञान उन सबको होना सम्भव नहीं होता। प्रत्येक जातीय वास्त्वार्थ विवक्षित व पदस्थ, समस्त लोकाव्यवहार तथा धर्मानुष्ठान आदि में प्रमाणार्थ पदा में महान् पाठ्य होना है।

विद्या के चार क्षेत्र

विद्या के चार प्रकार-विभाग यथवा चार विस्तृत अंग बताये — आन्वीक्षिकी, तथी, वाक्ता, दण्डनीति।

१. पहला प्रकार में समस्त दर्शनवास्त्वों आदि एक नार्तिक दर्शनों तथा

उपनिषद् आदि का समावेश है, जो जड़-चेतन अथवा आत्मा अनात्मा के विवेचन का तर्क-श्रणाली से प्रस्तुत करते हैं एवं प्रधानरूप से अध्यात्म-विद्याओं का विस्तृत प्रतिपादन करते हैं ।

५. दूसरे प्रकार से समस्त यज्ञादि अनुष्ठान एवं धार्मिक कर्मकाण्ड का समावेश है । इसके अनिर्दिष्ट अध्यात्म ज्ञान की विधियों एवं उपासना-प्रक्रियाओं का विवरण इसके अन्तर्गत आता है ।

३. तीसरे में कृषि, पशुपालन, वाणिज्य, शिल्प, उद्योग, सेवा आदि समस्त जीवनोपायभूत अर्थ-प्राप्ति के साधन आजात हैं ।

४. चौथा विभाग—प्रशासन है, जिसमें प्रशासन, आन्तर और बाह्य-आपातो से राष्ट्र की रक्षा नियत व्यवस्थाओं, विधि विधानों के अनुसार समाज का संचालन ।

इन सभी विद्याओं में तत्त्वज्ञान और मोक्षप्राप्ति, प्रत्येक विद्याकी अपनी स्थिति के अनुसार समझनी चाहिये । वह यथाक्रम इसप्रकार हैं—

१. तत्त्वज्ञान आत्मसाक्षात्कार, आत्मा और परमात्मा दोनों का साक्षात् ज्ञान मोक्षप्राप्ति निर्वह दुःखा की अत्यन्त निवृत्तिपूर्वक परमानन्द [परमात्मरूप आनन्द] की प्राप्ति

२. तत्त्वज्ञान यज्ञादि कर्मों की प्रक्रियाओं एवं उनकी अनुष्ठानविधियों का यथार्थज्ञान । मोक्षप्राप्ति अनुष्ठानों के अन्तर्गत उनके फल-स्वर्गादि एवं विशिष्ट सुखों की प्राप्ति ।

३. तत्त्वज्ञान वाणिज्य, उद्योग, कृषि, पशुपालन आदि का यथार्थ पूर्ण ज्ञान । मोक्षप्राप्ति—वाणिज्य आदि से होनेवाला अर्थ लाभ ।

४. तत्त्वज्ञान गन्धि, विषह आदि छह अगों तथा साम, दाम आदि चार उपायों एवं अथ प्रजापति सम्बन्धी विधियाँ आदि का यथार्थ पूर्णज्ञान । मोक्षप्राप्ति—राज्य आदि का लाभ ।

शास्त्रारम्भ से मंगलाचरण—आचार्य सूत्रकार द्वारा शास्त्र के आरम्भ से मंगलाचरण न कियेजाने के कारण कहा जाता है । मंगलाचरण करना सामाजिक कार्य नहीं है । यदि होता, तो सूत्रकार उसकी उपेक्षा न करता ।

यहाँ समझना चाहिये, अनिप्राचीनकाल से भारतीय परम्परा में यह प्रथा रही है कि प्रत्येक कार्य के प्रारम्भ में परमात्मा का नामस्मरण अवश्य होना चाहिये । भगवान् के स्मरण से कार्य के सफल होने की आशा कर्त्ता-व्यक्ति का सदा प्रोत्साहित रखी है जो कार्य के सफल होने का मुख्य आधार समझना चाहिये । यह आवश्यक नहीं कि कर्त्ता द्वारा किये गये भगवन्तामस्मरण का उल्लेख अन्तरवृत्तारूप कार्य के प्रारम्भ में अवश्य कियाजाय । गौतम जैसे आर्य वैदिक मूर्ति ने शास्त्रारम्भ करते समय भगवन्तामस्मरण न किया हो, ऐसा

मानव प्रतीत नहीं होना । सर्वप्रथम सूत्र में 'प्रमाण' पद का निर्देश कर आचार्य ने इस विषय में अपनी आन्तरिक भावना का संकेत अवश्य दे दिया प्रतीत होता है । प्रमाण पद में परमात्मा-अर्थ के बोधन कराने का रहस्य अन्तर्निहित होने का यह प्रभ के नामस्मरण को सूचित करता है । यही प्रस्तुत में मंगलाचरण का निवेदन समझना चाहिये ॥ १ ॥

प्रमाण आदि के तत्त्वज्ञान से मोक्षप्राप्ति का उल्लेख किया । शिष्य 'जगत्मा बनना है' क्या तत्त्वज्ञान के अनन्तर तत्काल मोक्ष हो जाना है अथवा उसका कोई अन्य प्रकार है ? सूत्रकार ने समाधान किया —

**दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तराऽपाये
तदनन्तरापायादपवर्गः ॥ २ ॥**

[दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानाम्] दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष और मिथ्याज्ञान के उत्तरोत्तराऽपाये [उत्तर-उत्तर के, अगले-अगले के नष्ट हो जाने

१ प्रस्तुत शास्त्र में प्रमाण पद का प्रायोगिक अर्थ है— प्रमा का करण, यथावत्-ज्ञान का साधन । परन्तु इस पद में एक अन्य निगूढ भाव है, जो इस प्रकार समझना चाहिए

वैदिक साहित्य में 'प्रमा' पद का प्रयोग 'इयत्ता-सीमा-नाप' आदि अर्थ में हुआ है । इससे प्रत्येक सीमित पदार्थ इस पद के बोध्य अर्थ को सीमा में आ जाता है । इस प्रकार भूमि, अन्तरिक्ष तथा सभी द्युस्थित लोक-लोकान्तर 'प्रमा' है । यह समस्त विश्व जिस अचिन्त्य शक्ति के द्वारा प्राणित प्रमान-अन है, जीवित एवं स्थित है, तथा अव्यक्त दशा से उभरकर अपनी इस व्यक्त दशा में आपाता है, वह शक्ति 'प्रमाण' पद बोध्य है । इसके लिए द्रष्टव्य है, वैदिक साहित्य—ऋ० १०।१३०।३॥ अथर्व० १०।७।३२॥ माण० ८।३।३।५॥ मै० १।११।१०॥३।२।६॥ काठ० १४।४॥ जं० २।४१॥

इसीके अनुसार अनन्तरवर्ती आचार्यों ने 'प्रमाण' पद का बोध्य अर्थ बताया है—जो समस्त जीवन एवं वस्तुमात्र का आधार है । वह तत्त्व परमात्मा के अतिरिक्त और कोई नहीं है । इसी भावना से प्रेरित होकर मध्यकालिक कोषकारों ने करण [अष्टा० ३।३।११७], कर्ता [अष्टा० ३।३।११३, तथा भाव ३।३।११५] अर्थ में ल्युट्-प्रत्यय मानकर 'प्रमाण' पद के निम्न अर्थ अभिव्यक्त किये हैं—“प्रमाण नित्यमर्षादाशास्त्रेषु सत्यवादिनि । इयत्तायाञ्च हेतो न क्लीबकत्वे प्रमातरि” [मेदिनी कोष] ।

पर | तदनन्तरापायात् | उसके अनन्तर-के-अव्यवहित पूर्व के नाश हो जाने से [अणवर्गः] माक्ष होता है ।

सूत्र में समस्त-असमस्त (समामयुक्त व समामर्शित) चार पद हैं, जो अगर चौकोर कोष्ठक में निबद्ध हैं । पहले समस्त पद में दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष, मिथ्याज्ञान—ये पाँच पदार्थ कहें हैं । इनमें अन्तर अर्थात् अगला पदार्थ अपने से पहले का कारण है । इसप्रकार दुःख का कारण जन्म, जन्म का कारण प्रवृत्ति, प्रवृत्ति के कारण हैं दोष, और दोषों का कारण मिथ्याज्ञान है । यह एक तर्कपूर्ण व्यवस्था है कि कारण के नाश हो जाने पर कार्य का नाश हो जाता है । अतः मिथ्याज्ञान के नाश से दोषों का नाश दापो के नाश से प्रवृत्ति का नाश, प्रवृत्ति के नाश से जन्म का नाश और जन्म के नाश से दुःखों का नाश सम्भव है ।

मोक्ष का स्वरूप सूत्रकार ने बताया - सब प्रकार के दुःखों से अत्यन्त छुट जाना | १ । १ । २२ | । दुःखों की गहरी जड़ में बैठा है—मिथ्याज्ञान । अतएव उसे जड़ से उखाड़कर दूर फेंक नदी दिया जाता, तब तक दुःख में छटपटा नती । यह मिथ्याज्ञान आत्मा और उससे सम्बन्ध प्रमेयों में विविध प्रकार का होता * । आत्मा आदि के विषय में मिथ्याज्ञान का स्वरूप क्या है यह निम्नप्रकार समझना चाहिये ।

आत्मा के स्वतन्त्र चेतन अस्तित्व को स्वीकार न करना, शरीर आदि जड़ अनात्मा पदार्थ का आत्मा समझना । इसी प्रकार दुःख में सुख, सुख में दुःख, अनित्य में नित्य, नित्य में अनित्य की भावना मिथ्याज्ञान है । जो रक्षा करने में मर्यादा असमर्थ है, उसको रक्षक समझलेना, जैसे शक्तिमान् की तथाकथित कल्पित प्रतीकरूप आकृति व प्रतिकृति में रक्षक की भावना होना मिथ्याज्ञान है । भयावह पदों में भयहीनता की भावना, तथा घृणित-निन्दित प्रमगों को अभिनन्दनीय समझना भी मिथ्याज्ञान है । ऐसे ही त्याग्य को ग्राह्य और ग्राह्य को त्याग्य समझना मिथ्याज्ञान है । यह आत्मा एवं तत्सम्बन्धी भावों में मिथ्या-ज्ञान का स्वरूप बताया ।

प्रवृत्ति आदि के विषय में मिथ्याज्ञान इसप्रकार समझना चाहिये । वाणी, मन और शरीर द्वारा कोई कार्य करना प्रवृत्ति है । यह पूर्ववृत्त कर्मों के गह्वरगमन हुआ करती है । इस विषय में ऐसी भावना कि कर्म कोई नहीं और न कर्मफल कुछ है, सब प्रवृत्ति आकर्षक एवं नैसर्गिक होने रहती हैं, यह प्रवृत्ति-विषयक मिथ्याज्ञान है ।

दोष विषयक मिथ्याज्ञान है । आत्मा इस संसार में अपने दोषों आदि

१. दोष, प्रवृत्ति, जन्म और दुःख क्या हैं ? इसका विवरण सूत्रकार ने अभी आगे दिया है । इसके लिए देखें सूत्र १ । १ । १७, १८, १९, २१ ॥

गणा में नहीं आता, न समार दोषनिमित्तक है, यह अनादिकाल से ऐसा ही बना आ रहा है, इत्यादि ।

बाल जीवन समाप्त हो जाने पर फिर आत्मा का अन्य किसी दह से सम्बन्ध हो जाता । न कोई ऐसा चेतन स्वतन्त्र आत्मा है जिसका दह में वियोग होना मरण और सम्बन्ध होना जन्म बताया जाता है । यह प्रयभाव अथवा जन्म मरण मिथ्याज्ञान है । ऐसा जन्म और मरण बिना कारण के होना रहता है । जो सबारण जन्म-मरण के विषय में अकारणता का ज्ञान मिथ्याज्ञान है । प्रयभाव का आदि तो है, पर इस कम का फिर कभी अन्त नहीं होता । ऐसे ज्ञान में मोक्ष का अभाव प्रतिपादित हो जाना मिथ्याज्ञान है । यदि प्रयभाव का तार्किक मान लिया जाय तो भी कर्मों का असर निमित्त नहीं माना जा सकता । कि कार्य करने वाले तथाकथित चेतन नित्य आत्मा का अस्तित्व सम्भव नहीं । यह जन्म मरण राज वीर्य आदि दैहिक घातवैषम्य के कारण होना रहता है । इंद्रिय, बुद्धि, वेदना उनके निमित्त अनूकूल का उच्छेद हो जाना मरण और कम का निर्वाध चलन रहता जन्म है । इस विचार में नित्य आत्मा का अन्त न किया जाना मिथ्याज्ञान है ।

अपवाद विषयक मिथ्याज्ञान है । यह अत्यन्त असह्य एवं भयावह है, इसमें प्रपञ्च की प्रगति की समाप्ति हो जानी है । प्रत्येक अभि रचित सांसारिक अस्त्य में वियोग हो जाता है; अनन्त कल्याणपूर्ण स्थितियाँ लब्ध हो जानी हैं । तब ऐसा बुद्धिमान होगा, जो सब सुखों में उच्छेदस्वरूप निश्चिन्त अवस्था का प्राप्ति ?

ऐसे मिथ्याज्ञान से अनुकूल परिस्थितियों में राग, और प्रतिकूल में द्वेष उत्पन्न होता है । इस राग-द्वेष की प्रभाव एवं प्राक्कल्य से व्यक्ति मिथ्याभाषण गरी के प्रति डाढ़, दम्भ छन-कपट, लाभ आदि अनेक दोषों में प्रयोज्यता है । तब दोषों से प्रेरित होकर अपने शरीर, वाणी और मन के द्वारा सम्पन्न निदान पाप-पुण्य अथवा अभास्य प्रवृत्तियों में धुल दिवा जाता है ।

१ यह कथन बौद्धमतानुसार है । इस मत में पाँच स्कन्ध [विश्व के आधार-भूत] स्वीकार्य हैं । मज्ञा, रूप विज्ञान वेदना संस्कार । वेह [संज्ञा स्कन्ध गौ अद्व मनुष्य आदि देहरूप से], इन्द्रिय [रूपस्कन्ध, सविषयाणीन्द्रियाणि रूपस्कन्ध], बुद्धि [विज्ञान-स्कन्ध, आलम्बविज्ञान प्रवृत्तिविज्ञान दोनों], वेदना [वेदनास्कन्ध सुख-दुःख आदि का अनुभव], संस्कारस्कन्ध के लिए भाष्यकार वात्स्यायन ने यहाँ कोई अनिश्चित पद नहीं पड़ा, परन्तु यह स्कन्ध राग-द्वेष-मोह-धर्म-अधर्मरूप माना जाता है जो सुख दुःख आदि का कारण है । यहाँ कार्य [वेदनास्कन्ध] को कारण का भी संग्राहक मानकर वेदनास्कन्ध से संस्कारस्कन्ध का भी ग्रहण हो जाता है ।

जब प्रवृत्ति पाप व अशुभ कार्यों की ओर झुकी रहती है, तब व्यक्ति शरीर से हिंसा चोरी, प्रतिषिद्ध मैथुन आदि का आचरण करता है। वाणी से— मिथ्याभाषण कठोर वचन बोलना, जुगलखोरी, असम्बद्ध प्रनाप आदि करता है। मन से दूसरों के प्रति द्वेद दूसरे के धन को अन्याय से हड़पने की चाहना तथा नास्तिकता आदि का पोषक बन जाता है। यह पापरूप प्रवृत्ति अधर्म का बढ़ाती है।

जब प्रवृत्ति का झुकाव पृथक् की ओर होता है, तब प्रवृत्ति द्वारा व्यक्ति शरीर से दात, दूसरों की रक्षा, परिचर्या-सेवा आदि किया करता है, वाणी से सत्यभाषण, परब्रह्मण के प्रवचन, मधुर बालोनाप एवं वेदादि सत्य मत-हितकारी शास्त्रों का स्वाध्याय आदि करने में लग्न रहता है। मन से—सब प्राणियों के प्रति दयाभाव, असूहा और अभिक्न्दनीय म श्रद्धाभाव रखन लगता है। यह शुभ प्रवृत्ति है, जो धर्म का विस्तार करती है। यह उभय प्रकार की प्रवृत्ति अन्ध-धुरं जन्म का कारण है ?

देह, इन्द्रियाँ, मन प्राण आदि का महत्त्व में विहित आकृतियों में प्रादुर्भाव होता जन्म है, अर्थात् आत्मा का देहादि के साथ सम्बन्ध हाजाना आत्मा का दुःख आदि का अनुभव देहादि-सम्बन्ध से सम्भव है अतः जन्म का दुःख का कारण कहा गया। प्रतिकूल अनुभवों से जनित स्थिति का नाम दुःख है जिसका बाधा, पीडा, नाप आदि नामों से व्यवहृत किया जाता है।

मिथ्याज्ञान से लगाकर दुःखपर्यन्त परिस्थितियाँ के निरन्तर चलत रहने का नाम संसार है। जब तत्त्वज्ञान हाजाने पर मिथ्याज्ञान का नाश हो जाना है तब मिथ्याज्ञान से हाजाने दाप स्वतः विहीन हो जाते है। जब कारण मिथ्याज्ञान न रहा तो कार्य कैसा रह जायगा ? दाषा के न रहने से प्रवृत्ति का अभाव हाजाना है प्रवृत्ति के अभाव में पुनः जन्म का अवसर नहीं रहता। जन्म न होने पर दुःख रहने का प्रश्न नहीं उठना। दुःख की इस अत्यन्त निवृत्ति का नाम अपवर्ग, या निःशेष है।

आत्मा आदि प्रमेयों के विषय में तत्त्वज्ञान का स्वरूप क्या है ? उसको आत्मविषयक मिथ्याज्ञान के विषय में समझना चाहिये। जन्म आत्मा के विषय में आत्मा विषय चेतन तत्त्व है यह तत्त्वज्ञान है। इसी प्रकार अनात्मा में अनात्मा, दुःख में दुःख, अनित्य में अनित्य, अरक्षक में अरक्षक भयावट में भयावट, निन्दित में निन्दित, तथाज्य में तथाज्य बुद्धि का होना तत्त्वज्ञान है। तात्पर्य है जो जैसा पदार्थ है, उसको अपन वास्तविक स्वरूप में जानना समझना तत्त्वज्ञान कहा जाता है।

१ शुभ-अशुभ जन्म के विषय में द्रष्टव्य, मनु० १२।४०—८५ ॥ गीता, अध्याय १६।

यद्यपि ससार में सुख की कमी नहीं परन्तु वह सुख-दुःखों के भारी भार में दबा रहता है, सन्तापों के गाढ़े घोल में लिपटा हुआ वह ऐसा है, जैसा स्वादु भाजन में विष घुला हो। उसे सर्वथा पृथक् कर निर्दोषरूप में भोगाजाना सम्भव नहीं। जीवन की रक्षा के लिए जिस प्रकार सविष स्वादु भोजन त्याज्य है इसीप्रकार अध्यात्म कल्याण की प्राप्ति की भावना में वह वैषयिक क्षणिक मुग्ध त्याज्यकारि में रक्खा जाता है जो विविध प्रकार के कष्ट क्लेश व दुःखों से सम्पृक्त है।

वैषयिक सुखोपभोग के लिए मुख्यरूप में दो वस्तु अपेक्षित हैं स्वास्थ्य और अर्थ, ससार के समस्त सुख-भोग की गाड़ी इन्हीं दो पहियों पर चलती है। इनमें से किसी एक के भी न हान पर गाड़ी गड़बड़ा जाती है। उस दशा में भी प्राणी सुख-भोग के लिए हाथ पंर मारता है, और जो कुछ मिलता है उसीमें मग्न रहता पड़ता है। वस्तुतः वह केवल सुख भोग की रीम है।

पहला साधन 'स्वास्थ्य' है, जो पितृ परम्परा और अपने क्रिया कलापों से प्राप्त होता है। इसकी सुरक्षा के लिए दृढ़ता से ब्रह्मचर्य आदि व्रतों का पालन करना आवश्यक है। यह स्थिति अध्यात्ममार्ग और उपयुक्त सासारिक सुख भोग दोनों के लिए अनुकूल है। जो तजवाग की इस नगी धार पर चल सके व पार हो गये। यह स्वास्थ्य घनायास प्राप्त नहीं होजाता, इसकी प्राप्ति करना व सुरक्षित रखने के लिए आन्तर व बाह्य दोनों प्रकार के तप व श्रम आदि की अपेक्षा रहती है, जिसे स्वभाव मुलभ आलसी जीवन पूरा नहीं करपाता और उस दुर्लभ स्तन की प्राप्ति में बञ्चित रहता है।

दूसरा साधन 'अर्थ' स्वयं अनेकरूप में कथ्यमान है। यहाँ भी पितृ-परम्परा और अगता श्रम दोनों कार्य करते हैं। आज सारा ससार और साधारणरूप में मृदा नी समस्त शक्ति का उपयोग अर्थ के संग्रह में करता है। अनुभावियों ने बताया है 'अर्थों के अर्जन में दुःख और रक्षण में दुःख अर्थ का आय और व्यय दोनों दुःख के वृत्तक हैं।' अर्थ के सभी दाम हैं, चाकर हैं; अर्थ किमोका दाम नहीं। अर्थ उगीका दाम है जो इसकी उपक्षा करता है। अर्थ जिसको अपनी

१ अर्थानामर्जने दुःखमर्जितानामेव रक्षणे ।

आये दुःख व्यये दुःखं धिगर्थान् कष्टसंश्रयान् ॥

कथ्यचित्कवे.

२. अर्थस्य सर्वो दासो दामस्त्वर्था न कस्यचित् ।

तस्यार्थस्तु सदा दासो य एनं समुपेक्षते ॥

[तुलना करें - महाभारत ६।४३।४१,५६,७१,८६

प्रारम्भ आकृष्ट न करसके, उसीका ज्ञानवान् समझना चाहिये ।^१ फलतः अतिशयसाध्य क्षणिक वैयर्थिक सुख का ह्य समझ वाञ्छित बल्याणप्राप्ति की भावना से आत्मादि के साक्षात् नान्यज्ञान के लिए प्रयत्नशील होना मानवजीवन का उद्देश्य है । उसीकी पूर्ति के लिए उस शब्द का प्रारम्भ किया गया है । २ ।

पदार्थ का उपपादन तीन स्तरों में शास्त्र करता है । उद्देश्य लक्षण और परीक्षा । केवल नाम लेकर पदार्थ का निर्देश कर देना 'इदम्' है । उद्दिष्ट पदार्थ का अन्य पदार्थों से पृथक् व भिन्न रूप में स्पष्ट कर देनेवाला प्रथम लक्षण कहा जाता है । उद्दिष्ट पदार्थ का जो लक्षण किया गया है वह उस पदार्थ के वास्तविक स्वरूप का स्पष्ट करना है या नहीं ? इसका प्रमाणों के द्वारा निश्चय करना परीक्षा है ।

शास्त्र में प्रथम उद्दिष्ट पदार्थ का पहले विभाग बनाकर पुनः लक्षण किया है, जैसे प्रमाण और प्रमेय का । प्रथम सूत्र में इनका नाममात्र केवल उद्देश्य है । फिर तीसरे सूत्र में प्रमाण के तथा चौथे सूत्र में प्रमेय के विभाग बताये । चौथे से सप्तम सूत्र तक विभक्त प्रमाणों के लक्षण बताये हैं ।

सीप्रकार दसवें सूत्र से बाईसवें सूत्र तक विभक्त प्रमेय के लक्षण दिये हैं । कर्त्ता एवम् है कि उद्दिष्ट पदार्थ का पहले लक्षण कर दिया है, फिर उसके विभाग बताये हैं, जैसे छल के प्रमेय में । अब सबसे प्रथम उद्दिष्ट 'प्रमाण' पदार्थ के विभाग का कथन सूत्रकार करता है

प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि ॥ ३ ॥

प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः । प्रत्यक्ष अनुमान, उपमान, शब्द । प्रमाणानि प्रमाण है ।

सूत्र में पहले पद समासयुक्त और दूसरा अस्मत्प्रत्यय है । यहाँ चकार अर्थ में सर्वपदार्थप्रधान इतरतरङ्गाण द्वन्द्व समास है । उद्देश्य विधेय पदों का निरूपण और वचन यद्यपि समान होना चाहिये पर 'प्रमाण' पद के नियत नान्वर्तन होने से— उद्देश्य पद पुल्लिङ्ग होने पर भी - विधेय पद तपसवन्निष्कृते प्रयुक्त है ।

सूत्र में सख्यावाचक पद न होने पर भी गणना द्वारा प्रमाणों की चार नियत सख्या माना जाना शास्त्र में निर्धारित है । बाई पदार्थ जिस साधन द्वारा जाना जाना या निश्चय किया जाता है, उसे 'प्रमाण' कहते हैं । यह पद 'प्र

१. आत्मज्ञान समारम्भस्तिनिक्षा धर्मनित्यता ।

यमर्था तापकषण्ति स वै पण्डित उच्यते ॥

[महाभारत, ५ । ३३ । १५-१६ के मध्य; गो० पु० सं०

२. देख सूत्र १ । २ । १० तथा ११ ॥

के समीप जाकर उसका प्रत्यक्ष हाजाता है। यह प्रमाण रा 'अभिमतत्व' है, एक प्रमेय को जानने में एकाधिक प्रमाणां का प्रवृत्त होना।

अनेक स्थल ऐसे रहते हैं, जहाँ केवल एक प्रमाण की प्राप्ति देखी जाती है। जैसे कहा गया 'अग्निहोत्रं ब्रह्मानं स्वर्गकाम' स्वर्गकी कामना करनेवाला व्यक्ति अग्निहोत्र(होम) करे। स्वर्ग को आज तक किसीने देखा नहीं; वह प्रत्यक्ष का विषय नहीं है। प्रत्यक्ष न होने से इसका अनुमान सम्भव नहीं, क्योंकि अनुमान के लिए व्याप्तिज्ञान अर्थात् हनु और माध्य के नियत सम्बन्ध का साक्षात् ज्ञान होना आवश्यक है, वह स्वर्ग के विषय में सम्भव नहीं। फलतः किसी ऐसे स्वर्ग का अस्तित्व केवल शब्दप्रमाण से जाना जाता है।

हम बन्द कमरे में बैठे हैं हमारे कान में एक विशेष गर्जन-ध्वनि अचानक सुनाई देती है। उस ध्वनिविषय में बाहर बादलों के हाने का अनुमान हो जाता है। कुछ काल के अनन्तर जब हम कमरे से बाहर आते हैं, तो ग्राममान मार्ग दिग्वर्दी देता है, बादल का वही टुकड़ा नहीं। यहाँ बादल का ज्ञान केवल अनुमानप्रमाण से हुआ है, अन्य किसी प्रमाण का अवकाश नहीं।

उसीप्रकार जब हमारी स्थली पर एक फल अथवा कोई अन्य दृश्य पदार्थ रखा रहता है, उस समय स्पष्ट हम उसका केवल प्रत्यक्ष करते हैं न वहाँ अनुमान प्रवृत्त है न शब्द। उसे स्थला में केवल एक प्रमाण की प्रवृत्ति देखी जाती है। इसप्रकार ये प्रमाण अकेल या मिलकर अर्थज्ञान के साधन होते हैं। ॥ ३ ॥

गत सूत्र से प्रमाण को चार भागों में विभक्त बताया गया। विभाग के अनुसार प्रमाणां के लक्षण बताने की भावना से सर्वप्रथम वर्तित प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण सूत्रकार ने बताया।

**इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि
व्यवसायीत्मकं प्रत्यक्षम् ॥ ४ ॥**

इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नम् । इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष सम्बन्ध में उत्पन्न, ऐसा [ज्ञानम्] ज्ञान, जो [अव्यपदेश्यम्] अपदेश्य न हो [अव्यभिचारि] व्यभिचारी न हो, [व्यवसायीत्मकम्] निश्चयात्मक हो, वह प्रत्यक्षम्, प्रत्यक्ष कहा जाता है।

सूत्र में छह पद हैं, जो चौकीर कोष्ठक में बद्ध हैं।^१ यहाँ 'ज्ञानम्' उद्देश्य और 'प्रत्यक्षम्' विधेय पद है। सूत्र का पहला पद ज्ञान के स्वरूप को प्रस्तुत करता है, और अगले तीन पद 'ज्ञान' की किन्हीं विशेषताओं का निर्देश करने

१ आगे व्याख्या में सूत्र-पदों की संख्या का निर्देश नहीं किया जाया। इस [] कोष्ठक में बद्ध पदों के अनुसार उनकी संख्या समझ लेनी चाहिये।

। स्वार्थं ज्ञानं ब्रह्म ज्ञानं प्रत्यक्षं है जो इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष द्वारा उत्पन्न होता है परन्तु वह 'अव्ययदेश्य' 'अव्यभिचारि' और 'व्यवसायान्तर' ज्ञाना चाहिये ।

सन्निकर्ष छह — इन्द्रिय पाँच है घ्राण रसन चक्षु, त्वक् श्रोत्र, जिनका वस्तु आदि द्रव्य और द्रव्यादि में समवेत रूप, रसादि एवं द्रव्यत्व पृथिवीत्व आदि धर्मा के साथ सन्निकर्ष होकर उस विषय का प्रत्यक्ष ज्ञान है सन्निकर्ष छह प्रकार का है मयोग, मयुक्तसमवाय, मयुक्तसमवेतसमवाय, समवाय, समवेतसमवाय और विशेषणता अथवा विशेष्याविशेषणभाव । जिस अर्थ के प्रत्यक्ष में कौन सा सन्निकर्ष अपेक्षित होता है, वह इसप्रकार समझना चाहिये —

मयोग द्रव्य के प्रत्यक्ष में,

मयुक्तसमवाय गुण, कर्म और द्रव्यगत जाति के प्रत्यक्ष में ।

मयुक्तसमवेतसमवाय गुणसमवेत तथा कर्मसमवेत जाति के प्रत्यक्ष में

समवाय शब्द के प्रत्यक्ष में ।

समवेतसमवाय शब्दगत जाति के प्रत्यक्ष में ।

विशेषणता अभाव के प्रत्यक्ष में ।

द्रव्यग्राहक इन्द्रिय केवल चक्षु है । कर्तव्य आचार्य त्वक्-इन्द्रिय का भी व्यापक मानते हैं दो द्रव्यों का परस्पर सम्बन्ध, 'सयोग' होता है । चक्षु इन्द्रिय द्रव्य है, और घट भी द्रव्य है, चक्षु का घट में सम्बन्ध, मयोग सन्निकर्ष है, यह सन्निकर्ष होने पर चक्षु द्वारा घट का ज्ञान हो जाता है ।

चक्षु रूप-गुण का ग्रहण कराता है । चक्षु का सयोग घट-द्रव्य के साथ है, घट में रूप समवाय सम्बन्ध में रहता है, इसप्रकार चक्षु का रूप के साथ सन्निकर्ष 'मयुक्तसमवाय' हुआ । यह सन्निकर्ष होने पर चक्षु में रूप का ग्रहण होता है ।

यह एक नियम है जिस इन्द्रिय में जिस पदार्थ का ग्रहण होता है, उसी इन्द्रिय में उस पदार्थ में रहनेवाली जाति और उस पदार्थ के अभाव का ग्रहण होता है । इस व्यवस्था के अनुसार घट में रहनेवाली 'घटत्व' जाति और रूप में रहनेवाली 'रूपत्व' जाति का चक्षु में ग्रहण होगा । चक्षु का घट के साथ मयोग सन्निकर्ष है, और घट में 'घटत्व' जाति का समवाय है इसप्रकार चक्षु का घटत्व में मयुक्तसमवाय सन्निकर्ष होगा, यह सन्निकर्ष होने पर चक्षु में घटत्व जाति का ग्रहण अर्थात् प्रत्यक्षज्ञान हो जाता है । उसी व्यवस्था के अनुसार चक्षु का घट में मयोग, घट में रूप का समवाय, और रूप में रूपत्व जाति का समवाय होने से चक्षु का रूपत्व के साथ 'मयुक्तसमवेतसमवाय' सन्निकर्ष होगा । इस सन्निकर्ष के होने पर चक्षु में 'रूपत्व' जाति का ग्रहण अर्थात् प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाता है ।

१ येनेन्द्रियेण यद् गृह्यते, तेनेन्द्रियेण तद्गतता जातिस्तदभावश्च गृह्यते ।

जीवादि तत्त्व-इन्द्रिय म घटादि विपर वा ग्रहण करने के लिए सन्निकर्ष उत्पन्न हो जाता है। जो आचार्य त्वक्-इन्द्रिय को द्रव्यग्राहक नहीं मानते, उनके लिए तत्त्व-द्रव्य वा ग्रहण न कर द्रव्यगत गुण आदि वा ग्रहण करता है। ॥ अर्थात् व्यक्ति जिस पहले घट का ज्ञान है, तथा समाया व्यक्ति भी घट अंग्रेज में पथ वा छुकर और टटो कर जान लेता है—यह घट है, यहाँ केवल रूप व आकार-रूपिण आदि गुणा का त्वक्-इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है। गुणा व आकार वह व्यक्ति घट-द्रव्य का अनुमान से जान करता है।

घ्राण, रस और श्रोत्र-इन्द्रिय द्रव्यग्राहक न होकर केवल गुणग्राहक है। घ्राण में गन्ध का ग्रहण होता है। जिस द्रव्य में गन्ध का ग्रहण होता है, उस द्रव्य के साथ घ्राण-इन्द्रिय का संयोग है और उस द्रव्य में गन्ध-गुण के समवाय उसप्रकार घ्राण से गन्ध का ग्रहण होने से 'समुक्तसमवाय' सन्निकर्ष होता है। गन्ध में समवेत 'गन्धत्व' जाति के ग्रहण करने में पृथक् 'समुक्तसमवेतसमवाय' सन्निकर्ष होता है। इसीके अनुसार रस-इन्द्रिय का रस-गुण और रसत्व जाति के ग्रहण करने में—सन्निकर्ष समझलेना चाहिये।

घ्राण आदि इन्द्रियाँ जैसे पक्षी आदि तत्त्वों से उत्पन्न और अपने रूप में एक पृथक् पृथक् भागों जाती है, वेम श्रोत्र के विषय में नहीं माना जाता। श्राव-इन्द्रिय आवाज या उदात्त न होकर आकाश ही स्वस्वतः श्राव-इन्द्रिय है। देखो कि एक उदारे हुए बाँझ जान के अन्दर एक विशिष्ट अङ्ग में सम्बद्ध आवाज-श्राव-इन्द्रिय सन्निकर्ष मानलियागया है। श्राव-इन्द्रिय में शब्द का ग्रहण होता है और शब्द आवाज में समवाय-सम्बन्ध में रहता है। इसीलिए श्राव में शब्द का ग्रहण करने में 'समवाय' सन्निकर्ष होता है। अद्वय 'गन्धत्व' जाति के ग्रहण में 'समवेतसमवाय' सन्निकर्ष होता है।

अभाव के प्रत्यक्ष में सन्निकर्ष को समझने के लिए यह ध्यान रखना चाहिये कि जिस वस्तु का अभाव ग्रहण करता है उस अभाव का अधिकरण क्या है? अर्थात् किसीका अभाव कहाँ ग्रहण करता है? उस अधिकरण के साथ घ्राण-इन्द्रिय का सन्निकर्ष पत्थक समझलेना चाहिये। जो सन्निकर्ष होने, उसके अग 'विशेषणता' पद जाउदने में उस अभाव के प्रत्यक्ष का सन्निकर्ष स्पष्ट होजाता है।

जैसे भूतल में घट का अभाव प्रत्यक्ष करना है। घट का ग्रहण चक्षु-इन्द्रिय में होता है; घट के अभाव का ग्रहण भी चक्षु में होगा। देखना चाहिये, घटाभाव का अधिकरण क्या है? स्पष्ट है, वह अधिकरण भूतल है। भूतल द्रव्य है, भूतल के साथ चक्षु-इन्द्रिय द्रव्य का संयोग सन्निकर्ष होगा। इसके

१ कर्णशणकुल्यवच्छिन्नतभ-प्रदेश एव श्रोत्रम्॥ यह प्रमाणभूत आचार्यों ने बताया है

प्रागे 'विशेषणता' पद जोड़ने से चक्षु द्वारा भूतल में घटाभाव का ग्रहण करने के लिए 'सयुक्तविशेषणता' सन्निकर्ष होगा। चक्षु मयुक्त भूतल में घटाभाव विशेषणता 'घटाभाववद् भूतलम्' यह प्रत्यक्ष प्रतीति का स्वरूप है।

अब अन्यत्र देखिये। रूप में गन्ध का अभाव ग्रहण करना है। गन्ध का ग्रहण भी घ्राण से होता है, तो उसके अभाव का ग्रहण भी घ्राण से होगा। इस गन्धाभाव का अधिकरण यहाँ रूप है। रूप गुण है, वह किसी द्रव्य में समवेत होगा। अभाव का प्राज्ञक इन्द्रिय घ्राण भी द्रव्य है। तब घ्राण का उस द्रव्य में संयोग और उस द्रव्य में रूप का समवाय है। इसप्रकार गन्धाभाव के अधिकरण रूप के साथ घ्राण-इन्द्रिय का 'सयुक्तसमवाय' सन्निकर्ष हुआ। इसके प्रागे विशेषणता जोड़ देने से रूप में गन्धाभाव का ग्रहण 'सयुक्तसमवेत-विशेषणता' सन्निकर्ष में होगा। घ्राण-इन्द्रिय से मयुक्त रूपवद्द्रव्य, उस द्रव्य में समवेत रूप वहाँ विशेषण है गन्धाभाव रूप गन्धाभाववत् यह प्रत्यक्ष प्रतीति प्राणी है।

इसीप्रकार रूपत्व अधिकरण में गन्धाभाव के ग्रहण के लिए घ्राण-इन्द्रिय का रूपत्व के साथ सन्निकर्ष देखना होगा। पूर्ववत् वह सन्निकर्ष है—'सयुक्तसमवेतसमवाय'। घ्राण मयुक्त रूपवद्द्रव्य, द्रव्य में समवेत रूप, रूप में समवेत रूपत्व। इसप्रकार घ्राण का रूपत्व के साथ सन्निकर्ष हुआ—'सयुक्तसमवेतसमवाय'। उसके प्रागे विशेषणता जोड़ने से घ्राण-इन्द्रिय द्वारा 'रूपत्व' अधिकरण में गन्धाभाव का ग्रहण 'सयुक्तसमवेतसमवेतविशेषणता' सन्निकर्ष में होगा रूपत्व गन्धाभाववत्।

प्रत्यक्ष पद का अर्थ तथा प्रत्यक्ष का फल—इन्द्रिय का अर्थ के साथ सन्निकर्ष उक्त छह विधायों में होता है। इसप्रकार के सन्निकर्ष से उत्पन्न ज्ञान प्रत्यक्ष कहा जाता है। उक्त भाव 'प्रत्यक्ष' पद के निर्वचन में निहित है। अभास्पाक्षस्य प्रतिविषय वृत्तिः प्रत्यक्षम्। 'अक्ष' पद इन्द्रिय का वाचक है। अक्ष इन्द्रिय का अपने ग्राह्य विषय के प्रति वृत्ति-व्यापार प्रत्यक्ष है। उस वृत्ति यानी व्यापार का स्वरूप क्या है?—सन्निकर्ष अथवा ज्ञान। इन्द्रिय का अर्थ के साथ सन्निकर्ष होता—इन्द्रिय का अपने विषय के प्रति व्यापार है, इसीका नाम प्रत्यक्ष प्रमाण है। जब सन्निकर्ष प्रत्यक्ष प्रमाण है, तब उसका फल है—उस वस्तु के ज्ञान-प्रमाण का होना। 'प्रमाण' पद का तात्पर्य है प्रमाण का साधन। इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के अनन्तर ज्ञान होता है, अतः सन्निकर्ष को प्रमाण मानने पर उसके अनन्तर होनेवाला ज्ञान उसका फल है।

परन्तु जब इन्द्रियार्थसन्निकर्ष से उत्पन्न 'ज्ञान' को प्रत्यक्षप्रमाण माना जाता है तो निश्चित ही उसका फल अन्य कोई 'प्रमाण' होना चाहिये। इस दशा में उसका फल होगा ज्ञान वस्तु के विषय में उसके ज्ञान, उपादान अथवा उपक्षा

का ज्ञान । इन्द्रियार्थसन्निकर्ष से उत्पन्न वस्तु-ज्ञान जब 'प्रत्यक्षप्रमाण' है, तब उस वस्तु के विषय में यह ज्ञान होना उस प्रमाण का फल है कि यह वस्तु त्याज्य है, अथवा उपादेय है, अथवा उपेक्षा करने योग्य है ।

प्रत्यक्षप्रमाण के विषय में इस विकल्प का संकेत पाकर परवर्ती आचार्यों ने 'इन्द्रिय को प्रत्यक्ष प्रमाण माना है । वस्तुतः इन्द्रिय पदार्थ के प्रत्यक्ष ज्ञान का असाधारण कारण है । अर्थ के साथ उसका सन्निकर्ष मध्यवर्ती व्यापारमात्र है । तात्पर्य हुआ—इन्द्रिय-अर्थ के साथ सन्निकर्ष द्वारा—वस्तु के प्रत्यक्ष ज्ञान का असाधारण कारण होता है; अतः इन्द्रिय प्रत्यक्षप्रमाण और वस्तु-ज्ञान उसका फल है ।' अनन्तर स्थिति के अनुसार वस्तु के हान आदि का ज्ञान उत्पन्न होता है ।

१. साक्षात् इन्द्रिय को प्रत्यक्षप्रमाण माननेवाले आचार्यों का कहना है, प्रमाण वही है, जो प्रमा का करण हो । करण का स्वरूप है—व्यापारवद-साधारण कारणं करणम् । व्यापारवाला होता हुआ जो कार्य का असाधारण कारण होता है, वही 'करण' कहा जाता है । व्यापार है—तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनको व्यापारः । अर्थात् इन्द्रिय से जन्य होने पर जो इन्द्रियजन्य ज्ञान का जनक हो वह व्यापार कहा जाता है । तात्पर्य है—इन्द्रिय साधन और ज्ञान साध्य के मध्य की स्थिति, जो साधन से उत्पन्न की जाकर मुख्य साध्य-ज्ञान को उत्पन्न करने में सहायक होती है । प्रस्तुत प्रसंग में वह मध्य की स्थिति 'सन्निकर्ष' है । इन्द्रिय का अर्थ के साथ सन्निकर्ष इन्द्रिय द्वारा उत्पन्न होता है, तथा इन्द्रियजन्य वस्तुज्ञान की उत्पत्ति में सहायक होता है; क्योंकि जब तक सन्निकर्ष न होगा, वस्तुज्ञान का होना सम्भव नहीं । तात्पर्य हुआ—इन्द्रिय, अर्थ के साथ सन्निकर्ष द्वारा अर्थज्ञान को उत्पन्न करता है । फलतः इन्द्रिय 'प्रमाण' और उससे हुआ वस्तुज्ञान उसका फल है ।

यह व्यवस्था—सन्निकर्ष को प्रत्यक्ष प्रमाण मानने में भी समान है । क्योंकि इन्द्रिय रहने पर भी यदि सन्निकर्ष न होगा, तो वस्तुज्ञान असम्भव है । इसलिए 'प्रत्यक्षप्रमाण' होने में सन्निकर्ष को प्रधानता मिलनी चाहिये । वह वस्तु-ज्ञान द्वारा हान आदि बुद्धि को उत्पन्न करता है । इसप्रकार सन्निकर्ष प्रत्यक्षप्रमाण, वस्तु-ज्ञान व्यापार और हान आदि का ज्ञान फल है । वस्तुस्थिति यह है कि इसे कैसे भी समझा जाय, इससे प्रत्यक्षप्रमाण का स्वरूप स्पष्ट करना अभिप्रेत है । यह केवल वस्तुतत्त्व के उपपादन का प्रकारमात्र है । ज्ञान के प्रति साधनता इन्द्रिय और सन्निकर्ष दोनों में निहित है ।

प्रत्यक्ष में मन की कारणता

यद्यपि सूत्र में केवल इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष का उल्लेख है, परन्तु हमसे यह न समझना चाहिये कि प्रत्यक्षज्ञान के होने में इतना ही कारण है। क्योंकि ज्ञान आत्मा को होता है, तथा एक क्षण में एतद् ही ज्ञान होने के कारण उस ज्ञान में एक और आन्तर साधन मन है। इस प्रकार प्रत्येक बाह्य वस्तु का प्रत्यक्षज्ञान तभी होता है, जब आत्मा का मन से मन का इन्द्रिय से और इन्द्रिय का अर्थ से सन्निकर्ष हो। क्योंकि आत्मा का मन से और मन का इन्द्रिय से सन्निकर्ष अनुमिति आदि प्रत्येक ज्ञान में हुआ करता है, इसलिए प्रस्तुत सूत्र में उन्हीं साधनों का निर्देश है, जो केवल परमज्ञान में अपेक्षित हैं। इसमें अनुमिति आदि ज्ञान के समाप्तसाधनों का यहाँ निवारण नहीं होता।

प्रत्यक्ष के तीन विशेषण प्रत्यक्षज्ञान के स्वरूप का स्पष्टरूप में समझने की भावना से सूत्र में तीन विशेषण पद दिष्ट हैं। उनमें प्रथम है 'अव्यपदेश्यम्'। 'व्यपदेश' पद का अर्थ है कथन करना शब्द द्वारा किसी अर्थ का बोध कराना। जिस अर्थ का बोध कराना अभिप्रेत है वह अर्थ 'व्यपदेश्य' कहा जायगा। आचार्य मूचकार का अभिप्राय है कि यहाँ वह प्रत्यक्षज्ञान अभीष्ट है, जो 'अव्यपदेश्य' है, अर्थात् शब्द द्वारा जिसका बोध न कराया जा सके।

अव्यपदेश्य-विशेषण उदाहरण के रूप में समझिये, एक व्यक्ति पेड़ा बर्फी या रसगुल्ला खाता है। खाने पर जिसका वह अनुभव करता है, उसके लिए साधारण शब्द है 'रस', और विशेष है 'मधुर रस'। प्रत्येक पेड़ा आदि अशुद्ध वस्तु में मधुररस का अनुभव होता है, परन्तु प्रत्येक वस्तु के साधुत्व में परस्पर अन्तर रहता है। भोक्ता व्यक्ति उस अनुभूति के लिए जित पदों—रस अथवा मधुररस का प्रयोग करता है, उसे अथ किसी श्रोता व्यक्ति को उस साधुत्व का बोध अर्थात् अनुभूति नहीं करा सकता और न वह उस साधुत्व में परस्पर अन्तर का बोध करा सकता है। रस, मधुर रस, अथवा विभिन्न रस आदि पदों से जो बोध श्रोता को होता है वह केवल शाब्दिक है। शब्दप्रमाणजन्य। मधुर पदार्थ और रस-इन्द्रिय के सन्निकर्ष से जो ज्ञान या अनुभव भोक्ता को होता है, वह इन शब्दों द्वारा श्रोता को होना सम्भव नहीं, जो शब्द भोक्ता—अपने अनुभव को अभिव्यक्त करने के लिए बोलता है। इसी कारण भोक्ता का वह प्रत्यक्ष ज्ञान अव्यपदेश्य है। शब्द द्वारा अबोध्य। यदि वह शब्द द्वारा बोध्य हुआ करता, तो 'मधुर' शब्द द्वारा साधुत्व रस की अनुभूति हो जाया करती। फलतः इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से जो ज्ञान भोक्ता-प्रमाता को होता है, वह शब्दनिरोध है, अतः अव्यपदेश्य है। जो व्यपदेश्य है, वह शाब्दज्ञान है, प्रत्यक्षज्ञान नहीं।

इस मान्यता में यह परिस्थिति सुस्पष्ट प्रमाण है यदि किसी वस्तु के वाचक शब्दों को न जाननेवाले और जाननेवाले दोनों व्यक्तियों का मधुर आदि पदार्थ का उपभोग कराया जाय, तो उस रस की अनुभूति में कोई अन्तर न होगा। एक व्यक्ति जब किसी वस्तु के वाचक शब्द को नहीं जानता, उस अवस्था में वस्तु के उपाग से जिस रस का अनुभव करता है वैसा ही अनुभव उस तब होना है जब वह उसके वाचक शब्द का जान लेता है। इससे स्पष्ट है इन्द्रियार्थमन्तिकर्षण वस्तु-ज्ञान में शब्द की अपेक्षा नहीं होती, इसीलिए वह ज्ञान शब्द द्वारा बोध्य नहीं। उस अर्थज्ञान के अवसर पर वाचक शब्द का कोई उपयोग नहीं होता, केवल बाह्य व्यवहार के लिए वाचक शब्द का प्रयोग किया जाता है। लोकव्यवहार के लिए शब्द और अर्थ के वाचक-वाच्य सम्बन्ध को जानना आवश्यक है। यही रहस्य यह है कि उस अनुभूत्यात्मक अर्थज्ञान का जो इन्द्रियार्थमन्तिकर्षण उत्पन्न होता है कोई ऐसा वाचक शब्द नहीं है जिससे उसका तदर्थ बोध कराया जा सक। परन्तु किसी न किसी रूप में बोध कराया बिना लोकव्यवहार चल नहीं सकता। अतः उस अर्थ के लिए जो गज्ञाशब्द अथवा वाचक शब्द नियत है रस या रूप, इन्हीं शब्दों के आगे 'इति' पद का प्रयोग करके उस ज्ञान को अभिव्यक्त किया जाता है रस इति जानीत रूपमिति जानीते। अथवा रस इति जानम्, रूपमिति जानम्। 'रस का ज्ञान है अथवा रूप का ज्ञान है'। इसप्रकार अर्थवाचक रस रूप आदि पदों के मन्तिकर्षण से उस ज्ञान का अभिव्यञ्जन लोकव्यवहारनिमित्त कराया जाता है। फलतः इन्द्रियार्थमन्तिकर्षणवत्तन वह अर्थज्ञान अशाब्द अव्यपदेश्य है।

अव्यभिचारि विशेषण उस प्रत्यक्षज्ञान का दूसरा विशेषण है 'अव्यभिचारि'। अन्य पदार्थ में अस्य का ज्ञान हो जाता अव्यभिचारि-ज्ञान कहा जाता है। इन्द्रियार्थमन्तिकर्षण से उत्पन्न ज्ञान वही प्रत्यक्षज्ञान माना जायगा जो व्यभिचारि न हो। नायकाल झुटपुटा होने पर मार्ग में पड़ी टेढ़ी मेढ़ी रस्सी का देखकर पथिक भय के वानावरण में साँप समझ लेता है यह ज्ञान इन्द्रियार्थमन्तिकर्षण से अवश्य होता है पर उपयुक्त प्रकाश के न होने और भय की भावना के उभरने से रस्सी में साँप का ज्ञान व्यभिचारि है। ऐसा ज्ञान उपयुक्त प्रकाश में भय की आशंका न रहने से नष्ट हो जाता है, तब वहाँ 'यह रस्सी है' ऐसा अव्यभिचारि ज्ञान प्रत्यक्ष माना जाता है।

इसीप्रकार गरम मौसम में जब नंगी मरुभूमि पर सूर्य की तीव्र किरण पड़ती हैं, और भूमि से ऊष्मा उभर रहा होगा तब ऊष्मा और गतिशील किरण मिलकर दूरस्थित पुरुष को ऐसी दिखाई देती है, जैसे जल लहरें लेता बहर रहा हो। यहाँ भू-ऊष्मा और किरणों के आपस में मिलने की परिस्थिति को

इस स जल समझना व्यभिचारि-ज्ञान है। उस स्थान के समीप जाने पर जल-ज्ञान नहीं रहता क्योंकि वहाँ उस रूप में जल का सर्वथा अभाव है। केवल रेत, बाल और गरमी का अनुभव होता है। जहाँ जलका अभाव है, वहाँ उसका ज्ञाना व्यभिचारि-ज्ञान है। यद्यपि यह इन्द्रियार्थमन्तिकर्षज्य है, पर व्यभिचारि होने से प्रत्यक्ष नहीं माना जाता।

यदि सूत्र में उक्त ज्ञान का विशेषण 'अव्यभिचारि' न रखा जाता, तो व्यभिचारि-ज्ञान को भी प्रत्यक्ष माना जाता, तब प्रत्यर्थ में उस वस्तु के वहाँ न मिलने पर प्रत्यक्ष प्रमाण का अस्तित्व खतरे में पड़ जाता। प्रमाणों में प्रत्यक्ष को महत्त्व इसी आधार पर दिया जाता है कि प्रत्यक्ष द्वारा वस्तु का ज्ञान अज्ञान पर उसमें आगे किसी प्रकार के सन्देह या न्यूनता का अवकाश नहीं रहता, आ व्यभिचारिज्ञान में सम्भव नहीं।

व्यवसायात्मक विशेषण—प्रत्यक्ष का तीसरा विशेषण है 'व्यवसायात्मकम्'। व्यवसाय पद बिना इससे पूर्वक पाँच अनेक कर्मणि वानु में 'णः' [३।१।१८१] प्रत्यय होकर निष्पन्न होता है। अथवा 'वच्' [३।३।१८] प्रत्ययान्त निष्पत्ति भी मानी गई है। दोनो प्रकार से अर्थ होगा 'क्रिया का पूर्णरूप से सम्पन्न हो जाना'। ज्ञान के विषय में क्रिया की सम्पन्नता निश्चय पर मानी है। अतः यहाँ व्यवसाय पद का अर्थ है—निश्चय, अवधारण, निर्धारण। यद्यपि व्यवसाय पद का प्रयोग विभिन्न प्रसंगों के अनुसार अनेक अर्थों में होता है, पर यहाँ उसका अर्थ केवल निश्चय है; ज्ञान का सर्वथा सन्देह रहित होना ज्ञान के लिए जो क्रिया आवश्यक होती है, उसका अन्त निश्चय है। इस प्रकार व्यवसायात्मक पद का अर्थ हुआ 'निश्चयात्मक' जो ज्ञान निश्चय के रूप पर पहुँच जाता है उसीको 'प्रत्यक्ष' माना जाता है।

एक अधिक माग में चला जा रहा है, साथ उसका अच्छी माटी रख है। अभी उसका गन्तव्य लक्ष्य-स्थान कुछ दूर है, सायकाव टावुवा है कुछ अरेरा बिग गया है, दूर की वस्तु स्पष्ट दिखाई नहीं देती इतने में वह अपने सामने माटी दूर पर कुछ खड़ा देखता है। वह द्विविधा में पड़ जाता है कि यह क्या है? यदि यह कोई व्यक्ति है तो वह अवाञ्छनीय हो सकता है; सम्भव है, साथ में बँसी रकम पर आक्रमण हो जाय और जान भी भुग्न में जाय। यदि यह निश्चय हो जाय, तो वापस लौट खलना अच्छा होगा। सम्भव है यह कोई व्यक्ति न होकर मुखा झूठ खड़ा हो। यदि ऐसा हो, तो आगे बढ़ जान से कोई भय न होगा। वह इन दोनों में से किसी एक का निश्चय नहीं कर पाता। कारण यह है कि कुछ अंधेरा भुक्त आने से व्यक्ति के हाथ पैर मिर आदि तथा दृष्टि के कारण (खाखल व देहापन आदि विशेषधर्म दिखाई नहीं दे रहे) जो दोनों के समानधर्म हैं 'जुँचाई चढ़ाव-उतार आदि' वे दिखाई दे रहे हैं। इससे अधिक

द्विविधा में पड़ा है - वह इस ठूँठ समझें या कोई व्यक्ति ? यह ज्ञान इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्य होने पर भी निश्चयात्मक न होने से प्रत्यक्ष की कोटि में नहीं आता । यह सञ्ज्ञात्मक ज्ञान कहा जाता है । यदि 'व्यवसायात्मक' विशेषण न दिया जाता, तो ऐसा ज्ञान भी प्रत्यक्ष माना जाता, जो दोषावह होता ।

ऐसे प्रसंगों के उदाहरण अनेक हैं । एक व्यक्ति मार्ग पर चलाजारहा है । दूर जाना था, साथ में दाल-चावल बंधे हैं । भूख उभर आई है; साचता है, कच्ची आग मिल-जानी तो इन्हें पक्काकर खा लिया जाता, क्षुधा निवृत्त हो जाती । इतने में एक और वह कुछ भूख-सा उठता हुआ देखता है । उसे देखकर वह द्विविधा में पड़ जाता है कि क्या यह धुआँ है, या धून उड़ रही है ? ऐसा ज्ञान इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्य होने पर भी व्यवसायात्मक नहीं है, सशङ्कात्मक है अतः यह प्रत्यक्ष नहीं माना जायगा ।

व्यवसायात्मक विशेषण आवश्यक सूत्र में कहा गया, व्यवसायात्मक ज्ञान इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्य होता है । इससे यह न समझना चाहिये कि जो ज्ञान आत्ममनःसन्निकर्षजन्य है, वह अनवधारणात्मक-अनिश्चयात्मक होता है प्रत्युत चक्षु से देखे जाते हुए पदार्थ का भी द्रष्टा कभी कभी निश्चय नहीं कर पाता । जैसे चक्षु द्वारा अवधारण क्रिय अर्थ का मन से अवधारण होना है । ऐसे ही चक्षु में अनवधारण क्रिय अर्थ का मन से अनवधारण होता है । इन्द्रिय में जैसा अनवधारणात्मक ग्रहण होगा, मन में वैसा ही अनवधारणात्मक मनन होगा । ऐसी दशा में जब वहाँ विशेष धर्म जानने की अपेक्षा रहती है, तभी वह सशङ्क का स्वरूप बतता है । उसे प्रत्यक्ष नहीं कहा जा सकता । फलतः जा यह समझता है कि इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्य ज्ञान निश्चयात्मक ही होता है अतः सूत्र में 'व्यवसायात्मकम् विशेषण अनावश्यक है, ऐसा समझना सर्वथा असंगत होगा ।

प्रमा-अप्रमा यह समझ रखना चाहिये, प्रत्यक्ष के विषय में सर्वत्र इन्द्रिय के द्वारा अर्थ के साथ सन्निकर्षरूप-व्यापार आवश्यक है । कोई द्रष्टा इन्द्रिय-साधन के बिना वाह्य विषय का प्रत्यक्ष करने में समर्थ नहीं होगा वह प्रत्यक्ष-ज्ञान चाहे यथार्थ हो या अथथार्थ । यथार्थज्ञान को 'प्रमा' और अथथार्थज्ञान को 'अप्रमा' कहा जाता है । सशङ्क और विपर्यय ज्ञान 'अप्रमा' के अन्तर्गत आते हैं । यद्यपि इस कारण सूत्र की भावना के अनुसार उनके लिए 'प्रत्यक्षज्ञान' पद का प्रयोग नहीं होना चाहिये, परन्तु प्रमा-अप्रमा दोनों में इन्द्रियव्यापार समान होने से ये 'अप्रमा' के लिए भी औपचारिक रूप से केवल व्यवहार में 'प्रत्यक्षज्ञान' पद का प्रयोग कर दिया जाता है । वस्तुतः 'प्रमा' ही प्रत्यक्षज्ञान है, इसीलिए प्रमा के करण साधन को 'प्रमाण' माना जाता है । ऐसी दशा में इन्द्रियद्वारा गृहीत अनवधारणात्मक ज्ञान अथवा अप्रमारूप ज्ञान भी प्रत्यक्षकाटि में न आजाय, इसीलिए सूत्र में 'व्यवसायात्मकम् विशेषण दिया गया है । उक्त मान्यता में यह

गा सुषुप्त प्रमाण है कि जिन व्यक्तियों का कोई इन्द्रिय नष्ट होजाता है, उनकी मन के रहते हुए भी नष्ट-इन्द्रिय के विषय का मन द्वारा अनुव्यवसाय-अवधारण नहीं होता । अतः निश्चय करना बुद्धि अथवा मन का धर्म होने पर भी मन उसी विषय का मनन-अनुव्यवसाय करता है, जो बाह्येन्द्रिय द्वारा गृहीत हो । इसीकारण अन्वे को रूप का एव पूर्ण अधिर को शब्द का अनुव्यवसाय मन की विद्यमानता में भी नहीं होता ।

आत्मा का प्रत्यक्ष मन के द्वारा — जिज्ञासा — सूत्र में इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्य ज्ञान को प्रत्यक्षज्ञान कहा गया है । परन्तु मुख्य प्रमेय आत्मा और उसके सुख आदि गुणों का ज्ञान चक्षु आदि इन्द्रियों के द्वारा नहीं होता । तब आत्मा आदि के प्रत्यक्षज्ञान का लक्षण भी बताना चाहिये । तात्पर्य है, चक्षु आदि बाह्येन्द्रिया द्वारा आत्मा आदि प्रमेय का प्रत्यक्ष न होने से उक्त लक्षण आत्मा आदि के प्रत्यक्ष में घटित न होगा अतः यह लक्षण अव्याप्ति-दोष से दूषित ज्ञान के कारण अग्राह्य माना जाना चाहिये ।

समाधान — चक्षु, श्रोत्र, त्वक्, रसन घ्राण ये पाँच बाह्य इन्द्रिय हैं इनसे अतिरिक्त एक आन्तर इन्द्रिय मन है । चक्षु आदि इन्द्रियों के वर्ग में सूत्रकार ने मन का ज्ञान इनके परस्पर धर्मभेद के कारण नहीं किया । इन्द्रियाँ भौतिक भूतों से यथायथ उनकी उत्पत्ति होती है - पृथिवी से घ्राण, जल से रसन आदि । इसके अतिरिक्त प्रत्येक इन्द्रिय अपने नियत एक विषय को ग्रहण करता है जैसे घ्राण गन्ध को, रसन रस को, चक्षु रूप को, इत्यादि । बाह्य इन्द्रियाँ विषयसाहचर्यता इन्द्रियों के गुणसहित होने पर ही रहती है जैसे चक्षु रूपविशिष्ट-रूपवाला होता हुआ ही रूप का ग्राहक होता है तथा घ्राण गन्ध-विशिष्ट, एव रसन रसविशिष्ट होता हुआ, आदि ।

इन सबके विपरित मन अर्भौतिक पदार्थ है, नित्य है, पृथिवी आदि किन्हीं भूतों से उत्पन्न नहीं होता । इसके अतिरिक्त चक्षु आदि इन्द्रियों के समान स्यादिति नियत विषय का ग्राहक न होकर मन रूप-रस-गन्ध-स्पर्श आदि सभी विषयों का ग्रहण करता है । विषयग्रहण की क्षमता के लिए मन को गुणविशिष्ट [सगुण, मानना आवश्यक नहीं । रूप-रसादि गुणरहित भी मन रूप रसादि गुणों के ग्रहण करने में समर्थ रहता है । बाह्य इन्द्रियों के साथ मन का यह भेद होने के कारण सूत्रकार ने इन्द्रियवर्ग में इसका पाठ यद्यपि नहीं किया, परन्तु यह एक आन्तर इन्द्रिय है, और इसीके द्वारा आत्मा आदि प्रमेय का प्रत्यक्ष होता है । इसप्रकार आत्म प्रत्यक्ष के आत्म-मन-सन्निकर्षजन्य होने से, उसके लिए अन्य प्रत्यक्ष-लक्षण अनपेक्षित है उक्त लक्षण ने उसका समावेश होजाने में न लक्षणान्तर की आवश्यकता है न प्रस्तुत लक्षण में किसी प्रकार का दोष है ।

मन के अस्तित्व में प्रमाण— जिज्ञासा—मन कोई अतिरिक्त पदार्थ है, प्रथम क्या प्रमाण है ?

समाधान—सूत्रकार ने अभी आगे सोलहवें सूत्र में मन के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए साधन का निर्देश किया है। वहाँ बताया है, चक्षु आदि सब इन्द्रियों का एक समय में अपने-अपने विषयों के साथ सन्निकर्ष रहने पर भी सब विषयों का ज्ञान आत्मा को एक ही समय में नहीं होता। इसका कारण यही है कि जिस इन्द्रिय के साथ मन का सन्निकर्ष रहता है, उसी इन्द्रिय के विषय का ग्रहण आत्मा को होता है, अन्य इन्द्रिय के विषय का नहीं। तात्पर्य है, आत्मा को बाह्य विषय के ज्ञान के लिए आवश्यक है—बाह्य विषय के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष हो, इन्द्रिय के साथ मन का सन्निकर्ष हो, मन के साथ आत्मा का सयोग हो। इस शृङ्खला के पूरा होने पर बाह्य विषय का आत्मा को ज्ञान होता है। इसमें मन का महत्त्वपूर्ण स्थान है। अन्यथा अनेक विषयों का एक ही क्षण में ज्ञान होता रहना चाहिये। यही मन के अस्तित्व में प्रमाण है।

मन इन्द्रिय है—जिज्ञासा—यह ठीक है, सूत्रकार ने बाह्य इन्द्रियवर्ग में—धर्मभेद के कारण—मन का उल्लेख नहीं किया; परन्तु सूत्रकार ने मन के इन्द्रिय होने का अपने शास्त्र में क्या कही अन्यत्र उल्लेख किया है ?

समाधान—यद्यपि अपने शास्त्र में ऐसा उल्लेख नहीं हुआ, परन्तु अन्य शास्त्र [तन्त्रान्तर] में ऐसा स्पष्ट उल्लेख किया गया है।^१ उस मन्तव्य का यदि यहाँ प्रतिषेध नहीं है, तो उसे स्वीकार करने में कोई हानि नहीं^२ ॥ ४ ॥

अनुमान-प्रमाण लक्षण—प्रत्यक्षलक्षण के अनन्तर क्रमशः अनुमान के लक्षण का सूत्रकार ने निर्देश किया—

अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानम्-पूर्ववत् शेषवत् सामान्यतोद्घटं च ॥ ५ ॥

[अथ] अनन्तर [तत्पूर्वकम्] प्रत्यक्षपूर्वक होनेवाला [त्रिविधम्] तीन प्रकार का [अनुमानम्] अनुमान-प्रमाण है। वे तीन प्रकार हैं— [पूर्ववत्, शेषवत्, सामान्यतोद्घटम्] पूर्ववत्, शेषवत्, सामान्यतोद्घट [च] तथा।

१. द्रष्टव्य, सांख्यवर्तन, अध्याय २, सूत्र १७, १६, २६, ३२ ॥

२. भाष्यकार [वात्स्यायन] ने इस आशय का एक सन्दर्भ कौटलीय अर्थशास्त्र से यहाँ उद्धृत किया है—“परमतमप्रतिषिद्धमनुमतम्” इति हि तन्त्र-युक्तिः।^१ अर्थशास्त्र में ‘तन्त्रयुक्ति’ नाम का पञ्चहत्वां अन्तिम अधिकरण है। उसमें ४६वीं संख्या पर उक्त सन्दर्भ है। वहाँ पाठ इसप्रकार है—‘परवाच्यमप्रतिषिद्धमनुमतम्।’

प्रत्यक्ष लक्षण के अनन्तर अब अनुमान-प्रमाण का लक्षण बताते हैं— तत्पूर्वक अनुमानम्' । यहाँ लक्षण का स्वरूप केवल इतना है 'तत्पूर्वकम्' । 'अनुमान' लक्ष्य पद है । लक्षण में 'तत्' पद प्रत्यक्ष का बोधक अथवा परामर्शक है । पूर्व पद कारण का प्रत्यायक है । तात्पर्य हुआ प्रत्यक्ष है कारण जिसका ऐसा अनुमान प्रमाण होता है । अनुमान में कोई साध्य हेतु एवं उदाहरण आदि को प्रस्तुत कर सिद्ध किया जाता है यद्यपि अनुमान के प्रयोग में पाँच अवयवों [वाक्य खण्डों] का प्रयोग किया जाता है तथापि महत्त्वपूर्ण अवयव साध्यसिद्धि के लिए हेतु होता है, उसीको साधन कहा जाता है । यह नाम ही उसके महत्त्व का द्योतक है ।

मूल में 'तत्' पदवाच्य प्रत्यक्ष से साध्य साधन के परस्पर सम्बन्ध का प्रत्यक्ष एवं अनन्तर अनुमान-काल में साधन का प्रत्यक्ष होना अभिप्रेत है । साध्य साधन के परस्पर सम्बन्ध को संक्षेप में व्याप्ति' कहा जाता है । अनुमान में सर्वप्रथम व्याप्ति का प्रत्यक्षज्ञान होना चाहिये । व्यक्ति महानस [रसाईधर, पाकशाला] में देखना है कि जब आग जलाई जाती है तो उससे धुआँ अवश्य उठता है । इससे वह जान लेता है कि धुएँ का कारण आग है । धुआँ आग के बिना हो नहीं सकता । ऐसा प्रत्यक्षज्ञान ही व्याप्तिज्ञान है । इसे तात्त्विक भाषा में 'यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्र वह्नि' इसप्रकार बोला जाता है । जहाँ धुआँ है वहाँ आग अवश्य है क्योंकि आग के बिना धुआँ होना सम्भव नहीं ।

हेतु साधन, लिंग ये पद एक ही अर्थ को कहते हैं, इसीप्रकार साध्य लिंगी ये पर्याय पद हैं । साध्य और साधन अथवा लिंगी और लिंग के सम्बन्ध का उक्त प्रकार प्रत्यक्ष हो जाने के अनन्तर प्रत्यक्षज्ञान की स्थिति तो नहीं रहती । उसका संस्कार [भावनास्वरूप] आत्मा में रह जाता है । ऐसा व्यक्ति जिसने लिंग लिंगी-सम्बन्ध का प्रत्यक्षज्ञान कर लिया है, वही जगल में चलानारहा है उसे आग की आवश्यकता होती है । धर उधर दृष्टिपात करता हुआ चल रहा है । एक जगह उधे धुआँ उठता हुआ दिखाई देता है । उसको देखते ही वह संस्कार जाग जाता है, जो महानस में हुए ज्ञान से आत्मा में उत्पन्न हुआ था । संस्कार के जागते ही साध्य साधन के सम्बन्ध का स्मरण हो आता है उस समय धुएँ के बीखने और साध्य साधन के सम्बन्ध का स्मरण हो ज्ञान में उस व्यक्ति को वहाँ अग्नि का ज्ञान हो जाता है । अनुमान-प्रमाण से हुआ यह ज्ञान अनुमित ज्ञान' कहा जाता है । अनुमान का प्रयोग इसप्रकार होगा—

अनुमान के पाँच अवयव

१ 'पुर-प्रदेशों वह्निमान्' सामने जगह आगवाली है यहाँ आग साध्य है, प्रदेश [जगह] अधिकरण है । साध्य के अधिकरण को तात्त्विक भाषा में

यस्य । 'वाता' है । प्रस्तुत शास्त्र की प्रणाली से अनुमान के पाँच अवयवों में यह प्रतिज्ञा वाक्य है ।

२. धमान—वहाँ धुआँ दीवने से । यह हनुवान्य है । जहाँ धुआँ होता है, वहाँ आग अवश्य होती है, यह व्यर्पित का स्मरण है ।

३ 'महानमवत्—जैसे रसोईघर में । यह दृष्टान्तवाक्य है ।

४ 'तथाचायम्—वैसा ही यहाँ है, अर्थात् सामने धुआँ दिखाई दे रहा है । इसे पाँच अवयवों में 'उपनय' वाक्य कहा जाता है ।

५. 'तस्मात्तथा'—धुआँ वाला होने से यह प्रदेश अवश्य आगवाला है । यह पाँच अवयवों में 'निगमन' वाक्य है । इसके आधार पर वहाँ आग के होने का निश्चय हो जाता है ।

इसप्रकार वर्तमान में साधन-धूम के दीखने—और उसमें लिङ्ग-लिङ्गी अर्थात् साध्य-साधन के सम्बन्धकी स्मृति में अप्रत्यक्ष अर्थ 'अग्नि' का अनुमान द्वारा ज्ञान हो जाता है । इस स्मृति का मूल वह प्रत्यक्षज्ञान है जो प्रथम महानस आदि में साध्य-साधनसम्बन्ध का व्यक्ति को साक्षान् होता है । कोई अनुमान इसके बिना ही नहीं सकता इसलिए अनुमान के लक्षण में प्रत्यक्षपूर्ववृत्ता का प्राधान्य रहता है ।

अनुमान के तीन भेद अनुमान-प्रमाण—विशिष्ट वाक्य प्रयोग द्वारा किसी अदृष्ट अर्थ का ज्ञानलभ-समभलेने की एक पद्धति है, जिसका संक्षिप्त मकन गत पक्षिया में किया गया, तथा आगे 'अमानुषार' विस्तार के साथ विशाखापगा ऐसे बलिपय आद्याना पर अनुमान तीन प्रकार का माना गया है—पर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतीदृष्ट ।

पूर्ववत्—यह पद 'मनुष्य' प्रत्ययान्त, तथा 'वति' प्रत्ययान्त दोनों प्रकार निगन्त होता है । 'पूर्व' पद यहाँ कारण का बोधक है क्योंकि कारण सदा कार्य में पूर्व विद्यमान रहता है । प्रथम प्रत्ययान्त के अनुगार अर्थ होगा कारण-वाला । तात्पर्य हुआ वहाँ कारण में कार्य का अनुमान हो । अनुमान का यह प्रकार 'पूर्ववत्' कहलाता है, जैसे—उमड़त घुमड़न बादलों को देखकर यह अनुमान हा जाता है कि अभी आसन्न भविष्यत् में वर्षा होनेवाली है । यहाँ उल्लत मध्य कारण और वर्गी कार्य है । कार्योन्मुख कारण से होनेवाले कार्य का अनुमान हा जाता है । तत्पुत्रों के परिष्कृत आतान वितान में उत्पन्नमान पद का अनुमान हो जाता है । इन तत्पुत्रों में अब पट उत्पन्न होगा ।

शेषवत्—पूर्व विद्यमान कारण की अपेक्षा से कार्य 'शेष' समझा जाता है, अतः यह 'शेष' पद कार्य का बोध कराता है । अर्थ हुआ—कार्यवाला, वह

१. प्रथम सूत्र में परिगणित सोलह पदार्थों में से 'अवयव' नामक पदार्थ का कमप्राप्त विवरण, १।१।३२-३६ | सूत्रों में प्रस्तुत है ।

वारण होगा। तात्पर्य है जहाँ कार्य से कारण का अनुमान हो। अनुमान के इस प्रकार की 'शेषवत्' नाम दिया जाता है, जैसे साधारण जलप्रवाह के विपरीत नदी का पानी बहुत चढ़ आया है, प्रवाह बहुत तीव्र है, जल, मिट्टी सूखे पत्ते, कूड़ा कबाड़ आदि मिला बहुत मलिन है कभी पेड़ व झाड़-भुसाड़ भी गह चले आ रहे हैं, नदी के ऐसे प्रवाह से ऊपरी भाग में कहीं वृष्टि के होना का अनुमान होता है। नदीजल का वैसा प्रवाह कार्य तथा वृष्टि उसका कारण है। यहाँ कार्य से कारण का अनुमान होता है। धूम-कार्य से अग्नि-कारण का अनुमान भी इसका उदाहरण है।

सामान्यतोदृष्ट इस पद के अर्थ 'समान' पद का अर्थ यहाँ एक' है। स्वार्थ में 'अथ' और 'तस्मिन्' प्रत्यय द्वारा सामान्यतः पद निर्णय होता है जिसका अर्थ होगा 'एकत्वेन दृष्ट'। तात्पर्य है विभिन्न प्रदेश में एकत्वेन दृष्ट व्यक्ति या पदार्थ जहाँ अदृष्ट अर्थ का अनुमान कराता है वह अनुमान का 'सामान्यतोदृष्ट' नामक तीसरा प्रकार है, जैसे गत वर्ष मैंने जिस देवदत्त को वाराणसी में देखा था वही आज गाँजियाबाद में विद्यमान है। वाराणसी में देखे देवदत्त का गाँजियाबाद में देखना हमारे लिए अदृष्ट उसी यात्रा का अनुमान कराना है। यात्रा के बिना देवदत्त का वाराणसी में देखने के अनन्तर गाँजियाबाद में देखना सम्भव नहीं अतः कालान्तर में विभिन्न प्रदेश में किसी व्यक्ति या पदार्थ का देखना उसी यात्रा अथवा गति का अनुमान कराना है जिसको अनुमाना न देखा नहीं है।

इसीप्रकार अतः काल सूर्य पूर्व में दीखता है मध्याह्न में ऊपर और सायंकाल पश्चिम में। एक ही सूर्य की यह स्थिति साधारणजन को इसकी गति का अनुमान कराती है। सूर्य की गति साधारण तथा दीखनी नहीं; एक सूर्य का विभिन्न प्रदेश में देखना उसका अनुमापक है। भाष्यकार वात्स्यायन ने यह कारण साधारण लोकव्यवहार के आधार पर प्रस्तुत किया है। 'सूर्य उदय होता है सूर्य कितना चढ़ आया है अब सूर्य ढल रहा है अब ऋषगया ह आदि व्यवहार सर्वत्र लोक में समानरूप में देखा जाता है। उसी के अनन्तर भाष्यकार ने आदित्य गति के अनुमान का उदाहरण दिया है।'

१. आधुनिक कतिपय व्यक्तियों के मुख से प्रायः ऐसा कथन सुनने में आता रहता है कि भाष्यकार वात्स्यायन को इतना भी पता न था कि सूर्य चलता भी है या नहीं? सूर्य की ऐसी स्थिति पृथिवी की गति के आधार पर प्रतीत होती है; ऐसा ज्ञान तत्कालिक भारतीय आचार्यों को नहीं था, इसी कारण आदित्य की गति का उल्लेख किया गया।

निवेदन है जिन व्यक्तियों ने प्रथम इस बात को उछाला है, उनके पूर्वाचार्य पृथिवी को चपटा मानते रहे हैं। उसके समाधान में ही सूर्यगति

‘पूर्ववत्’ अनुमान का अन्य विवरण - उक्त पदों का व्याख्यान प्रकारान्तर में भी किया जाता है -

पूर्ववत् इस अर्थ के अनुसार पूर्ववत् पद तुल्यार्थक ‘वति प्रत्ययान्त समझना चाहिये अर्थ होगा पहले के समान । तात्पर्य है, व्यक्ति मरान्तम आदि में जैसे प्रथम अग्नि और धूम के सम्बन्ध को देखता है, तथा समझनेता है कि अग्नि के बिना धूम नहीं हो सकता, उसीके समान जब वह व्यक्ति कहीं फल धूम को देखता है तो उसमें वह अप्रत्यक्ष अग्नि का अनुमान करता है यहाँ धूम साधन और अग्नि साध्य है धूम से हनुना अग्नि अनुमान भवति ।

यह अनुमान दो प्रकार का होता है एक — समव्यापितक दूसरा — विषम व्यापितक । पहला वह अनुमान होता है जहाँ साध्य और साधन दोनों एक दूसरे के साध्य व साधन हो सकें, तात्पर्य है, साध्य साधन दोनों का परस्पर व्याप्य व्यापकभाव ही जैसे उत्पत्तिमत्त्व हेतु से घट का अस्तित्व सिद्ध किया जाता है घट अस्तित्व उत्पत्तिमत्त्वात् । यहाँ घट अधिवरण अथवा पक्ष में अस्तित्व-व साध्य है उत्पत्तिमत्त्व हेतु है । इसकी व्याप्ति होगी या उत्पत्तिमान् में साधन अथवा उत्पन्न होने वाला पदार्थ है वह अस्तित्व होता है । इसप्रकार व्यापितक कथन में व्याप्य का पहले और व्यापक का अनन्त-

का समाधान अन्तर्निहित है । वस्तुतः ज्योति शास्त्र का प्रकाण्ड वैदुष्य होने पर भी भाष्यकार को यहाँ शास्त्रीय विवरण प्रस्तुत करना अभिवाञ्छित नहीं है । वह केवल ऐसा उदाहरण प्रस्तुत करना चाहता है, जो आ-पामर प्रसिद्ध एवं लोकव्यवहारसिद्ध है, जिसके आधार पर वह अदृष्ट अर्थ को जानने की एक प्रक्रिया को समझना चाहता है । उसने सूर्यगति की स्थापना नहीं की । आज का गर्वीला वैज्ञानिक भी ‘सूर्योदय को यह नहीं कहता कि ‘पृथिवी धूम गई है’ । सतही बात को न लेकर हमें वस्तुस्थिति पर अधिक ध्यान देना चाहिये । वैसे लोकव्यवहार में इसप्रकार के अनेक उदाहरण देखे जा सकते हैं, जैसे यह सड़क दिनरात चपती है, यह रास्ता कहाँ जाता है ? यह मार्ग दिल्ली को जा रहा है । न केवल अब, प्रत्युत सहस्रों वर्ष पूर्व के संस्कृत-साहित्य में भी ऐसे व्यवहार का अभाव नहीं है । ‘एष पन्थाः स्तुधन् याति, अयं पन्थाः पाटलिपुत्रं याति’ ऐसे प्रयोग साहित्य में उपलब्ध हैं । ऐसे ही जब व्यक्ति किसी नगर को जा रहा होता है, तब उसके समीप पहुँचकर अनायास ये शब्द मुँह से निकलते हैं - ‘अब दिल्ली आगया, आगरा आगया, कलकत्ता आगया, आदि । इसलिए भाष्यकार द्वारा दिये गये उदाहरण के आधार पर भाष्यकार की अज्ञानता को समझना अपनी अज्ञानता को छोटन करना है ।

अथन कियाजाता है। यह एक व्यवस्था है 'व्याप्यस्य पूर्वं वचन व्यापकस्य नन् परम्।' व्याप्ति के ऐसे निर्देश में हेतु अर्थात् साधन व्याप्य और साध्य व्यापक होता है।

उक्त उदाहरण में साध्य-साधन को परस्पर बदला जासकता है। साध्य का साधन अथवा व्यापक को व्याप्य, एवं साधन को साध्य, एवं व्याप्य को व्यापक मानकर व्याप्ति का निर्देश कियाजासकता है। पहले प्रयोग में अनित्यत्व साध्य और उत्पत्तिमत्त्व हेतु है। इसे बदलकर प्रयोग होगा 'उत्पत्तिमान्, अनित्यत्वात्' यहाँ पहले प्रयोग का साध्य साधन बनगया है, और जो साधन था, वह साध्य बनगया। उसीके अनुसार व्याप्ति का प्रयोग होगा 'यो योऽनित्यः स स उत्पत्तिमान्' जो पदार्थ अनित्य है, वह उत्पत्तिवाना होगा है। इसप्रकार अनित्यत्व और 'उत्पत्तिमत्त्व' दोनों धर्म समान व्याप्तिवाले हैं। इनमें से प्रत्येक एक दूसरे का साध्य व साधन कहाजासकता है। इसलिए यह पूर्ववत् 'अभ्यव्याप्तिक अनुमान माना जायगा।

यह स्थिति 'धूम-अग्नि' के उदाहरण में नहीं है। यहाँ 'धूम' हेतु साधन अर्थात् व्याप्य है अग्नि साध्य अर्थात् व्यापक है। व्याप्तिनिर्देश की व्यवस्था के अनुसार पहले व्याप्य और पुन व्यापक का निर्देश होगा — 'यत्र धूमः तत्र अग्निः' जहाँ धुआँ है, वहाँ आग अवश्य होती है। इसको बदलकर 'जहाँ आग है वहाँ धुआँ अवश्य होता है' ऐसा निर्देश नहीं किया जासकता। अर्थात् यहाँ व्याप्य का व्यापक के रूप में और व्यापक का व्याप्य के रूप में निर्देश नहीं होगा क्योंकि दहकने आगारा में आग के रहते भी धुआँ नहीं रहता। इस कारण यह 'पूर्ववत्' 'विषमव्याप्तिक अनुमान' कहाना है।

पूर्ववत् अनुमान का व्यतिरेकी रूप में भी प्रयोग कियाजाता है। सम-व्याप्तिक पूर्ववत् अनुमान में व्यतिरेकव्याप्ति दिखाने के लिए साधनाभाव से साध्याभाव का निर्देश होगा, जैसे अनित्यत्वसाध्य में उत्पत्तिमत्त्व हेतु है। जो उत्पत्तिवाला है, वह अनित्य है, यह अन्वयव्याप्ति है। व्यतिरेकव्याप्ति के लिए कहाजायगा जो उत्पत्तिवाला नहीं है, वह अनित्य नहीं होता, जैसे आकाश, आत्मा आदि। साध्य साधन परस्पर उलटजाने पर भी द्वैतभाव से साध्याभाव का निर्देश होगा जो अनित्य नहीं, वह उत्पत्तिवाला नहीं होगा। उदाहरण पहले के समान अन्वयव्याप्ति में उदाहरण के लिए सभी अनित्य पदार्थों पट, मूठ कूठ, जलादि में से किसीका उल्लेख कियाजासकता है।

इस व्यवस्था के विपरीत विषमव्याप्तिक पूर्ववत् अनुमान में व्यतिरेक-व्याप्ति दिखाने के लिए साधनाभाव से साध्याभाव का निर्देश न कर, साध्याभाव से साधनाभाव का निर्देश होगा। विषमव्याप्तिक 'धूम-अग्नि' के उदाहरण में अन्वयव्याप्ति के लिए धूम से अग्नि का होता बतायाजाता है—धूमसत्त्वे अग्नि-

सत्त्वम् : परन्तु व्यतिरेकव्याप्ति के लिए हेत्वभाव से साध्याभाव का निर्देश नहीं किया जा सकता। समव्याप्तिक अनुमान की व्यतिरेकव्याप्ति के समान यहाँ यह नहीं कहा जा सकता कि जहाँ धुआँ नहीं होता, वहाँ आग नहीं होती। यहाँ साध्याभाव से साधनाभाव का निर्देश होगा। जहाँ अग्नि नहीं होता, वहाँ धुआँ नहीं होता'।

फलतः समव्याप्तिक और विषमव्याप्तिक दोनों प्रकार के पूर्ववत् अनुमान में अन्वयव्याप्ति का निर्देश समानरूप से होगा। अनुमान वे साध्यसत्त्वम्। परन्तु व्यतिरेकव्याप्ति के निर्देश में अन्तर होगा। समव्याप्तिक अनुमान में हेत्वभाव साध्याभाव। विषमव्याप्तिक अनुमान में साध्याभावे हेत्वभाव। ऐसा समझना चाहिये।

‘शेषवत्’ का अन्य विवरण शेषवत् इस पद का अर्थ है, परिशेष, अर्थात् बचा हुआ। किसी पदार्थ के स्वरूप का निर्णय करने के लिए, अन्य विविध पदार्थों से उसके भेद का उत्पादन करने पर जो पदार्थ बच रह जाता है अर्थात् शेषक साथ उसके भेद का वर्णन नहीं हुआ। वही स्वरूप उस पदार्थ का समझनिया जाता है। जैसे शब्द के स्वरूप का निर्णय करने के लिए प्रयोग चलाया शब्द मन अर्थात् सनाधाना है और अनित्य है, यह जानने पर उतना निश्चय हो जाता है कि शब्द न सामान्य जातिरूप हो सकता है, न विशेष और न समवाय। क्योंकि इन पदार्थों में न सत्ता-जाति रहती है और न ये अनित्य हैं। इसलिए शब्द सत्ता जातिवाला और अनित्य होने में सामान्य, विशेष समवाय इन पदार्थों से अलग हो जायगा। सामान्य आदि से अतिरिक्त तीन पदार्थ और हैं—द्रव्य, गुण, कर्म। तब विवेचन करना होगा शब्द द्रव्य है, गुण है या कर्म है ?

ज्ञात हुआ शब्द द्रव्य नहीं हो सकता, क्योंकि शब्द अनित्य है, जो अनित्य द्रव्य होते हैं, उनके समवायिकारण अनेक द्रव्य हुआ करते हैं। किसी भी अनित्य द्रव्य का समवायिकारण एक द्रव्य कभी नहीं होता। परन्तु शब्द का समवायिकारण केवल एक द्रव्य आकाश है अतः शब्द का द्रव्य माना जाना सम्भव नहीं।

शब्द, कर्म पदार्थ के वर्ग में भी नहीं आता, क्योंकि कर्म कभी दूसरे कर्म का कारण नहीं होता, अर्थात् कोई कर्म किसी अन्य कर्म को कभी उत्पन्न नहीं करता।^१ इसके विपरीत शब्द अन्य शब्द का उत्पादक होता है। वक्ता के मुख से उच्चरित शब्द, श्रोता के श्रोत्रेन्द्रिय तक शब्द-सन्तति द्वारा पहुँचता है। सुवोच्चरित प्रथम शब्दसे समानजातीय शब्द आगे आगे उत्पन्न होते जाते हैं, और वह ध्वनि

इसप्रकार श्राव तक पहुँच जाती है। अतः शब्द, शब्दोत्तर का हेतु होने से कर्म के वर्ग में समावेश नहीं पाता। इसप्रकार द्रव्यादि पांच पदार्थों से श्रुतिरिक्त केवल एक पदार्थ शेष रहजाता है। उस वर्ग में असमावेश के लिए कोई हेतु न होने के कारण शब्द का समावेश गुण वर्ग में मानलियाजाता है। इस परिशेष-अनुमान के आधार पर शब्द का गुण होना निश्चित होजाता है।

सामान्यतोदृष्ट का अन्य विवरण

सामान्यतोदृष्ट प्रथम अनुमान का लक्षण बताया 'तत्पूर्वकम्' अर्थात् वह प्रत्यक्षपूर्वक-प्रत्यक्षहेतुक होता है। जिसका तात्पर्य है - साध्य ग्रीर साधन के परस्पर सम्बन्ध का प्रथम प्रत्यक्ष होना। परन्तु कतिपय प्रसंग पस हैं, जहाँ साध्य साधनसम्बन्ध का प्रत्यक्ष नहीं होता वहाँ किसी सामान्य में अन्य की समानता से—अदृष्ट अर्थ का बोध करायाजाता है। ऐसा अनुमान 'सामान्यतोदृष्ट' पद से कहागया है इसका स्पष्ट करने के लिए उदाहरण दियाजाता है जैसे इच्छा आदि गुणों से आत्मा का अनुमान होता है। गुणों का यह समानधर्म है कि वे द्रव्याश्रित रहते हैं। प्रत्येक गुण किसी-न-किसी द्रव्य में समवेत रहेगा। गन्ध, रस, रूपादि गुण पृथिवी आदि द्रव्यों में समवेत रहते हैं उच्च, द्वेष, मुख, दुःख आदि गुण भी रूपादि के समान किसी द्रव्य में आश्रित रहने चाहियें। इसका जो आश्रय है वही आत्मा नामक द्रव्य है। इस प्रकार रूपादि गुणों की समानता के आधार पर उच्छादि गुणों से उनके आश्रय के रूप में—'आत्मा' सिद्ध होता है। यह 'सामान्यतोदृष्ट' नामक अनुमान का एक प्रकार है।

केवलान्वयि-अनुमान नव्य न्याय की परम्परा में सूत्रपठित 'पूर्ववत्' पद केवलान्वयि अनुमान का, 'शेषवत्' केवलव्यतिरेकि का तथा 'सामान्यतोदृष्ट' पद अन्वयव्यतिरेकि अनुमान का बोधक मानाजाता है। जिस अनुमान में केवल अन्वयव्याप्ति बने, वह केवलान्वयि जिसमें केवल व्यतिरेकव्याप्ति बने, वह केवलव्यतिरेकि, और जिसमें उभयप्रकार व्याप्ति बने, वह अन्वयव्यतिरेकि अनुमान कहाजाता है।

केवलान्वयि का उदाहरण है 'घटाऽभिधेय, प्रमेयत्वात्, पटादिवत्'। प्रत्येक पदार्थ के लिए अभिधा-वाचक पद की कल्पना कोजाती है। ऐसे ही प्रत्येक पदार्थ प्रमाज्ञान का विषय मानाजाता है अतः प्रत्येक पदार्थ अभिधेय व प्रमेय है। ऐसी स्थिति में किसी विशिष्ट पदार्थ का पक्ष [साध्याधिकरण] मानकर 'जो प्रमेय है, वह अभिधेय अवश्य होता है [यत्र प्रमेयत्वं तत्र अभिधेयत्वम्] इस रूप में दोनों धर्मों की केवल अन्वयव्याप्ति बनसकती है। 'जो प्रमेय नहीं है, वह अभिधेय नहीं है' इस प्रकार इन दोनों धर्मों की

व्यतिरेकव्याप्ति को नहीं बोला जा सकता, क्योंकि इसका दृष्टान्त मिलना असम्भव है

केवलव्यतिरेकि-अनुमान केवलव्यतिरेकि का उदाहरण है—‘पृथिवी इतरेभ्यो [जलादिभ्यो] भिद्यत, गन्धवत्त्वात्’। केवलव्यतिरेकव्याप्ति में ‘हेतु’ रूप से पञ्चवर्तिन अगाधारणधर्म का उपयोग किया जाता है। वह धर्म पक्ष के अनिर्गुण और कहीं नहीं पाया जाता। पृथिवी पक्ष में ‘गन्धवत्त्व’ ऐसा ही हेतु है। इतरभेद [जलादि से पृथिवी का भेद, साध्य है। यहाँ ‘जो गन्धवाला है वह जलादि से भिन्न है’ ऐसी अन्वयव्याप्ति नहीं बनसकती क्योंकि इसका दृष्टान्त मिलना असम्भव है। जो गन्धवाला है, वह केवल पृथिवी है और वह पक्ष है; पक्ष सन्दिग्ध साध्य का अधिकरण होता है; दृष्टान्त में सपक्ष का प्रयोग किया जाता है, जो निश्चित साध्य का अधिकरण होता है। समस्त पृथिवी के पक्ष होने से सपक्ष का मिलना असम्भव है, क्योंकि पृथिवी के अनिर्गुण गन्ध अन्यत्र कहीं नहीं रहता। अतः यहाँ केवलव्यतिरेकव्याप्ति का आश्रय लिया जाता है ‘यदितरेभ्यो न भिद्यते, न तद् गन्धवत्, यथा जलादिकम्’ जो जलादि से भिन्न नहीं है, वह गन्धवाला भी नहीं है। अन्वयभाव जलादि में निश्चित है सन्दिग्ध नहीं। अतः व्यतिरेकव्याप्ति के आधार पर जलादि दृष्टान्त सम्भव है।

अन्वय-व्यतिरेकि-अनुमान अन्वयव्यतिरेकि का उदाहरण है—धूम से अग्नि का अनुमान। यहाँ उभयप्रकार व्याप्ति सम्भव है। जहाँ आग नहीं, वहाँ धुआँ नहीं होता इस व्यतिरेकव्याप्ति में उदाहरण—‘जलहृद् आदि हाँगा। इसका विवरण प्रथम आनुका है।

इसका अन्य उदाहरण ‘शब्दाश्नित्य, उत्पत्तिधर्मकत्वान्’ है। जो उत्पत्ति-धर्मक है, वह अनित्य है जैसे घटादि पदार्थ, वह अन्वयव्याप्ति है। जो उत्पत्तिधर्मक नहीं है, वह अनित्य भी नहीं; जैसे आकाश आदि। यह व्यतिरेकव्याप्ति है।

‘त्रिविध’ सूत्रपद — जिज्ञासा—सूत्रकार ने जब अनुमान के तीन विभागों का ‘पूर्ववत्’ आदि नामनिर्देशपूर्वक अभिव्यक्त कर दिया, तब उससे अनुमान का त्रिविध्य स्पष्ट हो जाना है, सूत्र में त्रिविध पद का पाठ अनावश्यक प्रतीत होता है।

समाधान—अनुमान आदि प्रमाणा से अर्थ के निश्चय करने का क्षेत्र अग्नि महान् व विस्तृत है, ऐसे विषय का लक्षण-निर्देश करने के लिए वस्तुतः सूत्रकार ने बहुत छोटे सूत्र की रचना की। उसे और अधिक लघु बनाने में सूत्रकार ने उस महान् क्षेत्र का सम्भवतः अनादर सम्भक्त अतः सूत्र को और छोटा करने में उसने अपना आदरभाव प्रकट नहीं किया। सूत्रकार ने इस भावना को शास्त्र

म अन्यत्र शब्द । १ । १ । ८ । छल । १ । २ । ११ आदि लक्षणों के प्रसंग पर अभिव्यक्त किया है । सिद्धान्तलक्षणप्रसंग । १ । १ । २७ । में भाष्यकार ने 'य चतुर्विधः' ऐसा निर्देश किया है ।^१

अनुमान-प्रमाण के महान् विस्तृत क्षेत्र का जाना इससे स्पष्ट होता है कि प्रत्यक्ष का क्षेत्र केवल वर्तमानकालिक है अर्थात् प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति मात्र वर्तमान पदार्थों में सम्भव है । इसके विपरीत अनुमान-प्रमाण की प्रवृत्ति अतीत, अनागत, वर्तमान सभी कालों में विद्यमान पदार्थों के ग्रहण करने में होती है । अर्थात् तीनों कालों में होनवाले पदार्थों का ज्ञान अनुमान-प्रमाण द्वारा होना सम्भव होता है । ५ ।

उपमान प्रमाण — केमप्राप्त उपमान का लक्षण सूत्रकार बनाता है

प्रसिद्धसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम् ॥ ६ ॥

प्रसिद्धसाधर्म्यात् ज्ञाने ह्यु साधर्म्यं सादृश्यं साध्यसाधनम् । साध्य का साधन । उपमानम् । उपमान होता है ।

सीमरा प्रमाण उपमान है । किन्हीं दो पदार्थों का साधर्म्य सादृश्य पहले से ज्ञात हो जाने पर उस सादृश्यज्ञान से, प्रथम श्रद्धा वस्तु के सामने आज्ञान पर उसके नाम का ज्ञान हो जाना उपमान है । जैसे—एक वनवासी नगर में आया, वनवासी व्यक्ति वन के अनेक जानवरों और वहाँ उत्पन्न होनवाली अनेक आपधियों में परिचित होत है । नागरिक ने वनवासी से पूछा, क्या आप मायपर्णी और मुद्गपर्णी आपधियों को पहचानते हैं ? हम आवश्यकता है, वस में जाकर जाना चाहते हैं, वहाँ उन्हें कैसे पहचानें ? वनवासी ने कहा, आपने कभी उड़द और मूँग के पौधे का देखा है ? नागरिक बोला, उन्हें अच्छी तरह जानता हूँ । वनवासी ने बताया उड़द के पौधे के समान मायपर्णी और मूँग के पौधे के समान मुद्गपर्णी का पौधा होता है । इससे नागरिक को उड़द और मायपर्णी तथा मूँग और मुद्गपर्णी के परस्पर-सादृश्य का ज्ञान हो जाता है । यह सादृश्यज्ञान शब्दिक है, अर्थात् शब्दप्रमाणजन्य ।

जब नागरिक अवसर पाकर जंगल में जाता है, तो वहाँ ढूँढ़ने पर कुछ पौधे उस उड़द और मूँग के पौधों के समान दिखाई देते हैं । उन्हें देखने ही वह

१ वस्तुतः आजकल मुद्रित पुस्तकों में भाष्यांश के रूप से निर्विष्ट-पद सूत्र [१ । १ । २७] के अंश होने चाहियें । वहाँ भाष्यकार का सूत्रावतरणिका का पाठ — 'तन्त्रमेवास्तु खलु' — इतना ही रहा होगा । यदि ऐसा न होता, तो भाष्यकार यहाँ छल और शब्द के साथ 'सिद्धान्त' का उल्लेख न करता ।

पहले जाने हुए इनके सादृश्य का स्मरण होआन पर वह जानलेता है कि इस पौधे का नाम माषपर्णी और इसका मुद्गपर्णी है । पौधा उस प्रत्यक्ष से दिखाई दे रहा है । यदि उसे पहले से उडद और माषपर्णी के सादृश्य का ज्ञान न होता तो उस पौधे को देखते हुए भी वह नहीं जानसकता था कि इस पौधे का नाम माषपर्णी है । इस सज्ञासजिसम्बन्धज्ञान का साधन दोनों पौधों का सादृश्यज्ञान है । इसप्रकार सादृश्यज्ञान उपमान-प्रमाण और सज्ञासजिसम्बन्धज्ञान-उपमिति उसका फल है । यदि सज्ञासजिसम्बन्धज्ञान को उपमान-प्रमाण मानाजाय तो उसका फल हानि-उपादान उपक्षाबुद्धि होगा ।

इसीप्रकार गो गवयसादृश्यज्ञान से वनचारी गवय प्राणी के नाम का बोध होता है । उपमान-प्रमाण का उदाहरण-क्षेत्र अन्य प्रमाणों के समान विस्तृत न होने पर भी नितान्त न्यून नहीं है । दैनिक व्यवहार में ज्ञान न जाने इसके अनेक प्रसंग आते रहते हैं । व्यापार तथा अन्य व्यवहार के क्षेत्र में वस्तु की शुद्धता, दृढता आदि को समझने के लिए प्रायः इसीका आश्रय लियाजाता है ।

यह ध्यान देने योग्य है कि यह प्रमाण शब्दपूर्वक होने का साथ प्रत्यक्षपूर्वक भी है । पहला सादृश्यज्ञान शब्दप्रमाणमूलक है, और सज्ञासजिसम्बन्धज्ञान से पहले वस्तु का दीखना प्रत्यक्ष है । यदि जिज्ञासु को उपमेय पदार्थ का प्रत्यक्ष न होगा, तो सज्ञासजिसम्बन्धज्ञान के होने का अवसर नहीं आसकता ।

साधर्म्य के समान वैधर्म्यज्ञान से भी बर्मा सभी वस्तु का बोध होजाता है । भेँसे के समान भारी-भरकम होने पर भी एक वनचारी प्राणी गैंडा की नाक पर सीग होता है, मिरपर नहीं । इस नाकपर सीग के चैतन्यसे में गैंडा [खड्गमृग] की पहचान होजाती है ॥ ६ ॥

शब्दप्रमाण कमप्राप्त शब्दप्रमाण का लक्षण सूत्रकार बताया है

आप्तोपदेशः शब्दः ॥ ७ ॥

[आप्तोपदेश] आप्त का उपदेश-कथन [शब्द] शब्द नामक प्रमाण है । किसी पदार्थ के साक्षात्कृतधर्मा पुरुष को आप्त कहाजाता है । साक्षात्कार का अर्थ है जो वस्तु जैसी है, उसको उसीरूप में निश्चयपूर्वक जानना । ऐसा जानकर पुरुष जब उस वस्तु के विषय में अन्य व्यक्तियों को बताने के लिए प्रवृत्त होता है, तब वह उपदेष्टा है, उसका कथन शब्द-प्रमाण है । इस पुरुष को 'आप्त' इस आधार पर कहाजाता है कि पदार्थ के उसप्रकार ज्ञान का नाम 'आप्ति' है । यह पद 'आप्तृ' व्याप्तौ' [स्वादिसण] धातु से तिप्पन्न होता है, जिसका भाव है—पूर्ण जानकारी । उस 'आप्ति' के साथ अपने कार्य में प्रवृत्त होनेवाला पुरुष आप्त है ।

यह लक्षण कृपि अर्थ और स्तब्ध अर्थात् उत्तम विद्वान् मध्यम साधारणजन तथा निकृष्ट अल्पवृद्ध आदि सभी प्रकार के व्यक्तियों के लिए समान है। कैसा भी व्यक्ति अपने सीमित विषय में विशेष जानकारी रखने के कारण साक्षात्कृतधर्मा होने में आत होता है। अपने विषय में उसका उपदेश कथन शब्द-प्रमाण है। जगत में सब प्रकार के व्यवहार इन्हीं प्रमाणा के आधार पर चलते हैं। न केवल विद्वाना व साधारण मनुष्या में ही अपितु पशु पक्षियों में भी प्रमाणाधार-व्यवहार देखा जाता है। प्राणीमात्र में इन प्रवृत्तियों को उद्भावना सम्भव है ॥ ७ ॥

शब्दप्रमाण के भेद शब्दप्रमाण-लक्षण के अनन्तर सूत्रकार ने शब्दप्रमाण के भेद का निर्देश किया

स द्विविधो दृष्टादृष्टार्थत्वात् ॥ ८ ॥

[स । वह प्रमाणभूत शब्द । द्विविध । दो प्रकार का है, [दृष्टादृष्टार्थत्वात् दृष्टार्थ और अदृष्टार्थ होने से ।

दृष्टार्थ शब्द शब्दप्रमाण से जान गए जिस अर्थ का हमी देख के साथ रहते अथवा हमी जीवन में जानाजामके वह दृष्टार्थ शब्द-प्रमाण है। इसका तात्पर्य है शब्दप्रमाण से जानगये जिस अर्थ का प्रत्यक्ष प्रमाण में भी जानाजामके वह दृष्टार्थ है; जैसे किसी व्यक्ति ने किसी अन्य को कहा ' ' यहाँ नदी-बिना पड़ पर पाँच फल लगे हैं । वक्ता पुरुष आत है उसने फला को पंड पर लगा दिया है । वह आता पुरुष नदी तट पर जाता है यदि किसी ने इस बीच उन फलों को नहीं तोड़ा तो वह उनको वहाँ देखता व प्राप्त कर लेता है । वक्ता पुरुष हा वैसे कथन दृष्टार्थ शब्दप्रमाण है । लोक में उसे व्यवहार की प्रचुरता है । व्यवहार का कोई विभाग ऐसा नहीं जहाँ शब्दप्रमाण के इस आधार के बिना अभ्यषित कार्य का अनुकूलता के साथ सम्पन्न कियाजामके ।

अदृष्टार्थ शब्द अन्य प्रमाण के बिना जो अर्थ केवल शब्दप्रमाण से जानाजाय वह अदृष्टार्थ शब्दप्रमाण कहाजाता है। यह शब्दप्रमाण का विभाग वस्तुतः वैदिक वाक्य और लौकिक वाक्य के आधार पर है। इस रूप में लौकिक वाक्य का दृष्टार्थ और वैदिक वाक्य का अदृष्टार्थ समझना चाहिए । जैसे वैदिक वाङ्मय का विधिवाक्य है अग्निहोत्र जुहुयात् स्वर्गकाम, अथवा वाजपेय स्वाराज्यकामा यजेत इन वाक्यों में बाधित अर्थ स्वर्ग की प्राप्ति अथवा स्वर्ग के प्रजासन का प्राप्ति उस जीवन में सम्भव नहीं जिसमें अग्निहोत्र अथवा वाजपेय का अनुष्ठान कियाजाता है । अनुष्ठान-जीवन में स्वर्ग या स्वाराज्य का प्रत्यक्ष न होने से यह वैदिक वाक्य 'अदृष्टार्थ' है ।

यदि इस विभाग को न दिखाकर केवल एकरूप स शब्द को प्रमाण कह दिया जाता, तो साधारण लौकिक पुरुष दृष्टार्थ ज्ञान में लौकिक वाक्य पर विश्वास करता, केवल उसीको शब्दप्रमाण के रूप में स्वीकारता। सूत्रकार ने इस विभाग का यह प्रयोजन स्पष्ट किया कि केवल दृष्टार्थ वाक्य प्रमाण न होकर अदृष्टार्थ वाक्य को भी प्रमाण माना जाना चाहिए। जैसे लौकिकवाक्य वाच्य अर्थ को प्रत्यक्ष द्वारा जाना जा सकता है वैसे वैदिकवाक्यवाच्य अर्थ का अनुमान द्वारा ज्ञान का प्रयत्न किया जा सकता है। ॥ ८ ॥

प्रमेय, द्वितीय पदार्थ प्रमाणा के लक्षण और उपयुक्त विभाग निर्देश के अन्तर्गत् सूत्रकार इन प्रमाणों में बोध्य अर्थ का प्रमेयरूप में निर्देश करता है

**आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमन प्रवृत्तिदोषप्रेत्यभाव-
फलदुःखापवर्गास्तु प्रमेयम् ॥ ९ ॥**

| आत्मशरीरेन्द्रियार्थबुद्धिमन प्रवृत्तिदोषप्रेत्यभावफलदुःखापवर्गा आत्मा, शरीर, इन्द्रिय, अर्थ, बुद्धि, मन, प्रवृत्ति, दोष, प्रेत्यभाव, फल दुःख, अपवर्ग ये बारह [तु ता] प्रमेयम्, प्रमेय है

निर्दिष्ट बारह प्रमेयो में मुख्य केवल आत्मा है। साधारणरूप में प्रत्येक पदार्थ प्रमेय होता है प्रमा अर्थात् ज्ञान का विषय। परन्तु यहाँ अपवर्ग-प्राप्ति के प्रसंग में आत्मा का स्थान सर्वोपरि है आत्मज्ञान से अपवर्ग की प्राप्ति सम्भव है। शरीर आदि ग्राह्य प्रमेय सब आत्मसम्बन्धी पदार्थ हैं आत्मा आदि सम्मत् प्रमेयों का विवरण स्वयं सूत्रकार ने आगे दिया है, संक्षेप में इस प्रकार समझना चाहिए।

आत्मा चेतन तत्त्व सबका द्रष्टा व भाक्ता है। सब इन्द्रियों के द्वारा ग्राह्य सम्मत् विषयों के ज्ञाननेवाला है क्योंकि वही सब विषयों का अनुभव करता है। इसी आधार पर आत्मा को सभी 'सर्वज्ञ' कह दिया जाता है।

शरीर उसी आत्मा के भागों का आधार है। तात्पर्य है आत्मा इस स्थूल पार्थिव आदि शरीर में रहने पर मुख दुःख आदि को भागपाता है। यदि शरीर के बिना आत्मा को भाग प्राप्त होना करना होता, तो शरीर का जाना अर्थात् आत्मा का शरीर में भागप्राप्ति के लिए जाना निष्प्रयोजन था।

इन्द्रिय—आत्मा के भाग के लिए साधन है। इन्द्रिय पाँच हैं—घ्राण, रसन, चक्षु, त्वक्, श्रोत्र। ये बाह्य इन्द्रिय कहलाते हैं।

अर्थ आत्मा के भोक्तव्य विषय है। ये पाँच हैं—गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, शब्द। ये यथाक्रम घ्राण आदि इन्द्रियों से ग्राह्य होकर आत्मा के भाग का विषय बनते हैं।

बुद्धि वह भाग है आत्मादि अर्थों विषयों का आत्मा का अनुभव होता है ।

मन आन्तर इन्द्रिय है । बाह्य इन्द्रिय केवल एक निपट अर्थ का ग्रहण होता है परन्तु आन्तर इन्द्रिय मन प्रत्येक विषय के ग्रहण में साधन है । जिस इन्द्रिय के साथ मन का सम्बन्ध होगा, उसी इन्द्रिय के विषय का ग्रहण आत्मा करेगा । यदि मन इस अन्तराल में सक्रिय न रहे तो प्रत्येक इन्द्रिय के अपने विषय के साथ उपस्थित होने पर एक समय में सब विषयों का ज्ञान होता रहता चाहे जो अपवादार्थ न अनिष्ट है

प्रवृत्ति और दोष वे हैं, जो शरीर, इन्द्रिय अर्थ, अर्थवाच्य मुख दृश्यादि की उत्पत्ति के कारण हैं । शरीर आदि की उत्पत्ति के मूल प्रवृत्ति और दोष हैं ।

प्रेतभाव मरकर जाना, एक देश का त्यागकर देशान्तर का ग्रहण करना । आत्मा जिस शरीर में विद्यमान है उसमें पूर्व आत्मा किसी अन्य शरीर में नहीं गयी अर्थात् उसका यह शरीर अपूर्व है ऐसा नहीं है । न ऐसा है कि इस शरीर के छूट जाने पर आगे अन्य शरीर के साथ आत्मा का सम्बन्ध न हो अर्थात् यह शरीर अन्तर भी नहीं है । यह आत्मा के देश-ग्रहण का अनुक्रम अनादि काल में निरन्तर प्रवाहित है । इस प्रवाह के निरन्तर का अवमान अपवर्ग-दशा में जाता है देश-ग्रहण का निरन्तर प्रवाह प्रेतभाव है

फल वह उपभोग है, जो साधना द्वारा मुख दृश्यादि के रूप में आत्मा को प्राप्त होता है ।

दृश वस्तुतः मुख का न जाना नहीं है प्रभुत मुख साधनों के साथ जीवन प्राप्त करने अथवा दृष्ट-शरण करने के क्षण में ही दृश इसका साथ गता रहता है । मुख के क्षण में ही दृश इसका पीछा नहीं छोड़ता । मुख के अव्यल्प क्षणों की प्राप्ति के लिए अनन्त कष्टों व वाताग्रों का सामुन्ध करना पड़ता है । मुख का कोई क्षण दृशों से घिरा नहीं है यह सम्भव नहीं, यह स्थिति विवेका व्यक्ति का हृत्पर ध्यान देने की ओर प्रेरित करती है

अपवर्ग - इस प्रकार मुख-दृश की परिस्थितियों का एककाय मन में चिन्तन करना हुआ व्यक्ति उस दृखसमूह से छूटने के लिए उद्दिष्ट हो उठता है । यह उद्देश्य उसे दृखवहल मुख-साधनों की श्रम में स्थित कर देता है तब वह राग द्वेषादि में गति हाकर अपवर्ग के पथ का पथिक बन जाता है । यह अपवर्ग जन्म-मरणप्रवाह के निरन्तर का उच्छेद कर देता है । अपवर्ग-दशा में सब प्रकार के दृशों का अभाव रहता है ।

‘आत्मा’ आदि ही प्रमेय क्यों ?

यद्यपि ‘द्रव्य, गुण, कर्म सामान्य, विज्ञाप, समवाय नाम के — वैशेषिकप्रसिद्ध तथा प्रसृत शास्त्र के अभिमत अन्य प्रमेय भी हैं, और उनके

अवान्तर भेदों से वे अपरिमल्येय हैं, परन्तु यहाँ केवल आत्मा आदि का विशेष उपदेश इसीकारण किया गया है कि आत्मा आदि के तत्त्वज्ञान से अपवर्ग और मिथ्याज्ञान से समाप्त होता है इसे यथायथ सम्भक्तियोगात् । वस्तुतः प्रस्तुत शास्त्र में आत्मा आदि बाह्य के लिए 'प्रमेय' पद का प्रयोग पारिभाषिक-सा है । वैसे द्रव्यादि प्रमेयों में यहाँ पठित आत्मा आदि सबका समावेश है । ६ ॥

आत्मा के लिए आत्मा आदि प्रमेयों में आत्मा का वाच्य इन्द्रियों से प्रत्यक्ष नहीं होता । तब क्या केवल आप्तोपदेश से उसका अस्तित्व स्वीकार करनेका चाहिए ? शिष्य की इस जिज्ञासा पर सूत्रकार ने अनुमानप्रमाण द्वारा उसकी परिपूर्ति के लिए निर्देश किया

इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम् ॥ १० ॥

[इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानानि । इच्छा, द्वेष प्रयत्न सुख, दुःख और ज्ञान, आत्मनः आत्मा के लिङ्गम्] चिह्न है परिचायक है

सावर्जन्तिक व्यवहार में यह देखा जाना है कि जब कोई व्यक्ति किसी पदार्थ के सम्बन्ध से सुख का अनुभव करता है, तो वैसे पदार्थ का पुनः देखकर वह उसको लेना चाहता है । जैसे एक व्यक्ति ने मोठा आम चूसा सुख का अनुभव किया । कालान्तर में वैसे आम देखकर उस व्यक्ति को उसे लेने की इच्छा होती है । यदि पहले का रसास्वाद और अनन्तर का आमदर्शन इन दोनों विषयों के पीछे दोनों का ग्रहण करनेवाला एक आत्मा न हो तो वैसे देवदत्त ने गृहीत विषय का यज्ञदान प्रतिमन्धान नहीं कर सकता । ऐसा ही रसन इन्द्रिय से गृहीत रस का आम को देखकर चक्षु द्वारा प्रतिमन्धान सम्भव नहीं । दोनों इन्द्रिय नियतविषय हैं । रसन रस का, तथा चक्षु रूप का और रूपवाले द्रव्य का ग्राहक है । ये एक-दूसरे के विषय को ग्रहण करने में असमर्थ रहते हैं । ठीक ऐसे ही जैसे चंद्र के द्वारा अनुभूत अर्थ का मंत्र को स्मरण नहीं हो सकता । परन्तु चालू प्रसंग में रसन इन्द्रिय से गृहीत रस का—चक्षु द्वारा वैसे आमफल को देखकर—स्मरण हो जाता है, और उस फल का लेने की इच्छा होती है । इसका तात्पर्य है चक्षु द्वारा फल को देखकर उसे लेने की इच्छा उसीको होती है, जिसने वैसे फल का प्रथम रसास्वाद ग्रहण किया होता है । इससे इन दोनों इन्द्रियों के विषय को ग्रहण करनेवाला इन दोनों इन्द्रियों से अतिरिक्त जो तत्त्व है, वह आत्मा है । इस रूप में 'इच्छा' का हाता आत्मा के अस्तित्व का सिद्ध करता है ।

ऐसे ही जिस पदार्थ के सम्पर्क में किसी व्यक्ति ने सुख पाया है वैसे पदार्थ को जब वह व्यक्ति पुनः देखता है तो उसके प्रति द्वेष की भावना अभिव्यक्त हो जाती है वह उससे दूर रहने का प्रयत्न करता है । यह सब अनेक अर्थों के

द्रष्टा एक आत्मतत्त्व को स्वीकार किये बिना सम्भव नहीं। उदाहरण को प्रक्रिया पहलू के समान समझलेनी चाहिए। इसप्रकार अनुभूत दुःखहेतु पदार्थ के प्रति द्वेष का उद्भव होना इन्द्रियादि से अतिरिक्त—आत्मतत्त्व का साधक है।

अनुभूत सुखसाधन पदार्थों को देखकर व्यक्ति उनको प्राप्ति के लिए प्रयत्न करता है। ऐसा प्रयत्न अनेक विषयों के द्रष्टा एवं प्रतिसन्धाता—एक तत्त्व के स्वीकार किए बिना सम्भव नहीं। विभिन्न इन्द्रियाँ अपने नियत एक-एक विषय के ग्रहण करने में सहयोगी होमकती हैं। स्वयं इन्द्रियो को द्रष्टा मानजान पर एक देह में हुए ज्ञानका अन्य देह से प्रतिसन्धान न हाने के समान एक इन्द्रिय के ज्ञात विषय का अन्य इन्द्रिय द्वारा प्रतिसन्धान होना सम्भव नहीं अतः यह प्रयत्न अनेक विषयों के द्रष्टा एक आत्मतत्त्व के अस्तित्व की दह में सिद्ध करता है।

सुखसाधन पदार्थों के आदान में प्रयत्न के समान दुःखसाधन पदार्थों के पर्याग में प्रयत्न भी आत्मा का साधक है

अनुभूत सुख और दुःख के स्मरण में जब व्यक्ति सुख-दुःखसाधना को प्रयत्नपूर्वक ढूँढ लेता है तब उनके उपभाग से सुख दुःख को प्राप्त करता है। उदाहरण-प्रक्रिया पहलू के समान समझलेनी चाहिए।

जब किसी विषय में व्यक्ति की जिज्ञासा होती है तब उस विषय की विभिन्न कोटियाँ [कॉर्नर Corners पहलुओं] के आधार पर बहु विचार करता है, तथा विभिन्न मन्दह-कोटियाँ को पारकर जानलेता है यह अभुक्त वस्तु है, वस्तु का गमा ज्ञान प्रथम हुई जानने की इच्छा और विभिन्नकाटिक विचार करनेवाले किसी एक द्रष्टा व कर्ता के अस्तित्व को सिद्ध करता है।

इच्छा आदि आत्मा के विशेष गुण इसप्रकार इच्छा, द्वेष प्रयत्न, सुख, दुःख ज्ञान, ये गुण देहादि में अतिरिक्त आत्मा के साधक हैं। इसका तात्पर्य है, इच्छा आदि गुण आत्मा के विशेषगुण हैं। प्रत्येक विशेषगुण अपने आधार [समवायी, द्रव्य का लक्षण होता है जैसे पृथिवी का विशेषगुण गन्ध पृथिवी का लक्षण जापक-बांधक-लिङ्ग होता है। इच्छा आदि को आत्मा का लिङ्ग बताकर भूतकार ने 'इच्छा आदि का समवायिकारण आत्मा है यह आत्मा का लक्षण स्पष्ट किया है।

इच्छा आदि गुणों से भिन्न आत्मा जो विचारक देहादि से अतिरिक्त आत्मा के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करते, वे भी यह निर्विवाद मानते हैं कि एक देवदत्त-देह में अनुभूत किसी नियत विषय का अन्य यत्नदत्त-देह द्वारा—स्मरण व प्रतिसन्धान नहीं होमकता। जैसे भिन्न देहों में अनुभूत नियत विषय का परस्पर एक-दूसरे के द्वारा स्मरण या प्रतिसन्धान नहीं हो सकता, ऐसे ही एक देह में भिन्न इन्द्रियो द्वारा गृहीत विषय का एक-दूसरे के द्वारा स्मरण व

प्रतिसन्धान होना सम्भव नहीं, क्योंकि दोनों जगह स्थिति समान है। इसका परिणाम होता है—अग्ने देखे का स्मरण या प्रतिसन्धान होता है, अन्य के देखे का नहीं, तथा उस विषय का स्मरण या प्रतिसन्धान नहीं होता, जिसको कभी जाना नहीं। जैसे एक व्यक्ति के विषय में यह स्थिति कही जाती है, वैसे ही समस्त व्यक्तियों के विषय में समझनी चाहिये। अनात्मवादी इन दोनों अवधिष्ठित परिस्थितियों [अन्यदृष्ट तथा अदृष्ट दोनों] के समाधान की व्यवस्था करने में अक्षम रहता है। फलतः देह-इन्द्रिय आदि स अतिरिक्त चेतन आत्मतत्त्व का अस्तित्व सिद्ध होता है ॥१०॥

‘शरीर’ का लक्षण—आत्मा के भाग के अधिष्ठान कमप्राप्त शरीर का लक्षण सूत्रकार ने बताया

चेष्टेन्द्रियार्थाश्रयः शरीरम् ॥ ११ ॥

[चेष्टेन्द्रियार्थाश्रय] चेष्टा, इन्द्रिय और अर्थों का आश्रय शरीरम्। शरीर कहा जाता है।

सूत्र के ‘आश्रय’ पद का सम्बन्ध चेष्टा, इन्द्रिय और अर्थ तीनों के साथ है। चेष्टा का आश्रय शरीर है। चेष्टा उस क्रिया व हरकत का नाम है जो ज्ञान, इच्छा व प्रयत्नपूर्वक होती है। व्यक्ति इस बात को जानता है कि अमुक वस्तु मेरे लिए सुखद व अमुक दुःखप्रद है। वह सुखद वस्तु को ग्रहण करने और दुःखप्रद को छोड़ने की इच्छा करता है। इसप्रकार में प्रेरित प्रयत्न होने पर जो वस्तु के आदान व परिष्ठापन के लिए क्रिया होती है उसका आधार ‘शरीर’ है। आत्मा शरीर में अधिष्ठित है, ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न आत्मा के गुण हैं। इनके उभरने पर शरीर में जो क्रिया या हरकत होती है, उसका आश्रय ‘शरीर’ है।

चेष्टाश्रयः जब शरीर आत्मा में अधिष्ठित रहता है, तभी चेष्टा का होना सम्भव है। आत्मा में अधिष्ठित देह-मृत देह आदि में, तथा जहाँ कभी आत्मा अधिष्ठित नहीं रहता, ऐसे साधारण जड़ पदार्थों में जो क्रिया होती है, उसका नाम ‘चेष्टा’ नहीं, वह केवल क्रिया है। वायु चलता है, पानी बहता है, लाक-लाकान्तर भ्रमण करते हैं, वायु-प्रेरित नृण, धूलिकण आदि उड़ जाते हैं, मृत देह में परिवर्तन होते रहते हैं। यह सब क्रियामात्र है, ‘चेष्टा’ नहीं। चेष्टा का अस्तित्व आत्मा में अधिष्ठित शरीर में सम्भव होता है, इसी आधार पर शरीर का लक्षण ‘चेष्टाश्रय’ कहा गया। इसीलिए शरीर में प्राण आदि की क्रिया को चेष्टा नहीं माना जाता, क्योंकि इसमें ज्ञान-इच्छा-प्रयत्नपूर्वकता नहीं है।

‘इन्द्रियाश्रय’—शरीर का अन्य लक्षण है। इन्द्रियों की अपने विषयों में प्रवृत्ति शरीर-आधार के बिना सम्भव नहीं। वैसे सूक्ष्म अतीन्द्रिय इन्द्रियाँ

शरीरमन्वन्ध न हान पर भी - सदा आत्मा के साथ रहती है, परन्तु उनकी कार्यक्षमता - भोगसाधनता शरीर में विद्यमान होने पर सम्भव होती है । यदि शरीर-आधार के बिना इन्द्रियाँ अपने कार्य में सक्षम होतीं अर्थात् आत्मा के लिए भाग को सम्पन्न कर सकती, तो फिर शरीर की अपेक्षा न रहती । कोई आत्मा भोगदश को अशरीर रहता हुआ प्राप्त नहीं कर सकता, मृदमान्मृदम अग्नि-कीट आदि के भी स्वतन्त्र शरीर रहता है, चाहे उन्हें शक्तिशाली मृदम वीक्षण यन्त्रों के सहयोग से भी न देखा जा सके । क्योंकि इन्द्रियों की भोगसाधनता शरीर में ही सार्थक सफल होती है, इसी आधार पर शरीर का लक्षण 'इन्द्रियाश्रय' कहा गया है ।

'अर्थाश्रय' भी शरीर का एक अतिरिक्त लक्षण है । अर्थ पद का तात्पर्य यहाँ सुख-दुःख आदि का उपभोग है । इन्द्रिय और विषयों के सन्निवेश से उत्पन्न सुख-दुःख आदि का जिस आश्रयन आश्रय में आत्मा का अनुभव होता है, वह शरीर है । यदि अर्थ पद से सूत्र १।१।१४ के अनुसार गन्ध, रस रूप आदि इन्द्रियविषयों का यहाँ ग्रहण किया जाय तो भी भोग्य गन्धादि के सहयोग से होनेवाले सुख-दुःख आदि का अनुभव शरीर में सम्भव होने में पहले के समान ही तात्पर्य आता है । इस शास्त्र में 'योग पद का अभिप्राय वषट्क सुख-दुःख आदि का प्राप्त होना है जो शरीर में सम्भव माना गया है । इसीके अनुसार 'वेद्या आदि का आश्रय शरीरलक्षण सम्पन्न होता है । ११ ॥

इन्द्रियाँ-घ्राण आदि -क्रमप्राप्त भोगसाधन इन्द्रियों के विषय से सूत्रकार ने बताया

घ्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्राणीन्द्रियाणि भूतेभ्यः ॥ १२ ॥

[घ्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्राणि] घ्राण रसन चक्षुस्त्वक् श्रोत्र य [इन्द्रियाणि] इन्द्रिय है, जो [भूतेभ्यः] भूता में उत्पन्न व सम्बद्ध है ।

सूत्रकार ने सूत्र में घ्राण आदि इन्द्रियों का केवल नाम-निर्देश किया है लक्षण नहीं बताया जो प्रसङ्गानुसार बनाना चाहिये था । वस्तुतः इस नाम निर्देश में उस-उस इन्द्रिय का लक्षण अन्तर्निहित है । यह बात प्रत्यक्ष इन्द्रिय नाम के निर्वचन द्वारा स्पष्ट हो जाती है ।

'घ्राण' इन्द्रिय घ्राण पद का निर्वचन है जिधरान् अनेन इति घ्राणम्—जिसमें सूँघता है, अर्थात् गन्ध को ग्रहण करने का साधन इसमें घ्राण का लक्षण हुआ गन्धग्राहक यदिन्द्रियं तद् घ्राणम् । गन्धको ग्रहण करनेवाला जो इन्द्रिय है, वह घ्राण है । यहाँ ग्राहकता में ग्रहणकर्ता होने में तात्पर्य नहीं है, प्रत्युत इन्द्रिय का अर्थ में सन्निकष होनेपर उसके [अर्थ के] ग्रहण - ज्ञान

ज्ञान में सहयोग की क्षमता अभिप्रेत है। घ्राण गन्ध ग्रहण अर्थात् गन्ध ज्ञान का कर्ता नहीं है केवल गन्ध ज्ञान होने में सहयोग की क्षमता रखता है यही उसमें गन्धसाहकता का स्वरूप है।

जैसे घ्राण-इन्द्रिय का गन्ध-अर्थ में सन्निकर्ष होता है ऐसे चक्षु-इन्द्रिय का गन्ध के साथ सन्निकर्ष सम्भव है इसमें कोई बाधा नहीं परन्तु चक्षु-इन्द्रिय में गन्ध ज्ञान होने के लिए सहयोग की क्षमता नहीं है इसलिए चक्षु-इन्द्रिय का उसमें सन्निकर्ष होने पर भी वह [चक्षु] गन्ध साहक नहीं होसकता। अपरन्त घ्राणविवरण के प्रति यह विशेषता प्रत्येक इन्द्रिय में समानरूप में सम्भलीवाहिके।

‘रसन इन्द्रिय’—‘रसन’ इन्द्रिय का लक्षण पहलू व समान उसमें नाम निर्वचन में स्पष्ट होजाता है रसयति अनेन इति रसनम् चक्षता है जिससे, वह रसन है तात्पर्य हुआ ‘रससाहकमिन्द्रिय रसनम्। इन्द्रियार्थमन्निकर्ष होने पर जो इन्द्रिय रस-ज्ञान में माघन होता है, वह ‘रसन’ है

‘चक्षु’ इन्द्रिय—‘चक्षु’ इन्द्रिय का लक्षण भी उस नाम-पद के निर्वचन में स्पष्ट होजाता है नष्ट अनन्त इति चक्षुः। देखता है जिसके द्वारा, वह इन्द्रिय चक्षु है। यह पद चक्षिर् अदादिगण [धातु] में उम् [उणा० ५। ११६] प्रत्यय होने पर निष्पन्न होता है। अदादिगणी यह धातु व्यक्तवाणी और दसन अर्थ में पठित है। तात्पर्य हुआ रूप के देखने का जो इन्द्रिय माघन है वह चक्षु है रूपसाहकमिन्द्रिय चक्षु।

‘त्वक्’ इन्द्रिय—‘त्वक्’ इन्द्रिय नाम के निर्वचन में अन्यो में कुछ अनन्त है। त्वक् पद तदादिगणी ‘त्वच’ मवरणे धातु में विवप् [पा० ३। २। १२५] प्रत्यय करन पर सिद्ध होता है। संवरण का अर्थ है—अच्छी तरह ढकनेना। इस पद की निष्पत्ति तनादिगणी ‘तन्’ विस्तारे धातु में तनानेकरनव व. [२। ६३] इस उणादि सूत्र द्वारा निर्दिष्ट प्रक्रिया के अनुसार भी मानीजाती है ‘तन्’ धातु के अन् भाग का व आदेश होकर चिक्’ प्रत्यय का च अक्षर रहकर त्वक् पद बनता है। उस धात्वर्थ के अनुसार ‘त्वक्’ का अर्थ होता है फैला हुआ। निर्वचन के दोनो प्रकारों में तात्पर्य समान है समस्त दह को ढकनेवाले अथवा सारे दह पर फैले हुए चर्म [चमडे] का नाम त्वक् है। इसी आधार पर पड़ की छाल का भी ‘त्वक्’ कहाजाता है।

प्रस्तुत प्रमग में त्वक् एक इन्द्रिय का नाम इस आधार पर है कि उसका स्थान त्वक् अर्थात् दहावरण चर्म है। त्वक् में उसका स्थान होने से औपचारिक रूप में इन्द्रिय का नाम भी त्वक् कहदियाजाता है। जैसे शरीर में घ्राण का स्थान नासिका का अग्रभाग, रसन का स्थान जिह्वा का अग्रभाग चक्षु का स्थान नवगणक का मध्यभाग समझाजाता है ऐसे ही त्वक्-इन्द्रिय का स्थान समस्त-शरीरवर्ती त्वक् [चर्म] है।

इसके अतिरिक्त त्वक्-इन्द्रिय का अन्य नाम स्पर्शन है । यह पद तुरारि-
तणी स्पश सस्पशने' धातु से करण कारक से ल्युट् [पा० ३।३।११५
प्रत्यय होकर निष्पन्न होता है । 'स्पशति अनेन इति स्पर्शनम्' सूत्रा है जिस
इन्द्रिय के द्वारा वह स्पर्शन है । तात्पर्य हुआ स्पर्शग्राहकमिन्द्रिय स्पर्शनम्
स्पर्श गुण का ग्राहक इन्द्रिय स्पर्शन' है ।

'श्रोत्र' इन्द्रिय 'ध्रोत्र' पद ध्वादिगणी 'श्रु' श्रवण धातु से उणादि 'ऌन्
[१५६] प्रत्यय होकर निष्पन्न होता है । शृणोति अनेन इति श्रोत्रम्'-
मूलता है जिसके द्वारा वह इन्द्रिय श्रोत्र है । शब्द सुनाजाता है इसलिये
'शब्दग्राहकमिन्द्रिय श्रोत्रम्' यह लक्षण श्रोत्र का स्पष्ट हुआ ।

इस सबका तात्पर्य हुआ —अपने अपने विषय का ग्रहण करना प्रत्येक
इन्द्रिय का लक्षण है । अर्थात् अपने कार्य के आधार पर उस उस इन्द्रिय को
पटञ्चानलियाजाता है

इन्द्रियो की रचना भूतों से भूतभ्य पद यह प्रकट करता है कि
इन्द्रियो की रचना भूता से होती है । इसका तात्पर्य यह नहीं समझना चाहिये
कि सब भूत मिलकर प्रत्येक इन्द्रिय का उत्पन्न करने है अर्थात् प्रत्येक इन्द्रिय
का उपादानकारण पाँचो भूत है, प्रत्युत प्रत्येक इन्द्रिय भिन्न भिन्न भूत से उत्पन्न
होती है, नाना इन्द्रियो के नाना भूत उपादान-कारण हैं । सब इन्द्रिया का एक
उपादान-कारण नहीं है इसीके अनुसार प्रत्येक इन्द्रिय अपने नियत विषय के
ग्रहण कियेजान में साधन होता है ।

घ्राण इन्द्रिय का उपादानकारण पृथिवी-तन्त्र है अतः घ्राण पृथिवी के
विशेषगुण केवल गन्ध का ग्राहक होता है इसीप्रकार जलीय इन्द्रिय रसन
उस गुण का, तैजस इन्द्रिय चक्षु रूप का और वायवीय इन्द्रिय त्वक् केवल स्पर्श
का ग्रहण करता है

'ध्रोत्र' आकाशस्वरूप पाँचवाँ इन्द्रिय श्रोत्र उत्पन्न नहीं मानाजाता ।
ममस्त कार्यद्रव्य की उत्पत्ति में मूल उपादानकारण पृथिवी आदि के चार
प्रकार के - परमाणु होते हैं । आकाश नामक सूत व्यापक अथवा असूत द्रव्य
जिन में किसी कार्य-द्रव्य का उपादानकारण नहीं होसकता । अतः द्रव्य श्राव-
इन्द्रिय आकाश से उत्पन्न न मानाजाकर 'आकाश-स्वरूप स्वीकार कियागया
है । इसीकारण सूत्र के भूतभ्य पद का अर्थ करत हुए कोष्ठक में सम्बद्ध पद
दियागया है तात्पर्य है पृथिवी आदि से घ्राण आदि इन्द्रिया की उत्पत्ति
के समान, श्रोत्र-इन्द्रिय आकाश से उत्पन्न न होकर केवल सम्बद्ध है । सम्बन्ध
स्वरूप ही है । तात्पर्य हुआ -श्रोत्र-इन्द्रिय आकाशस्वरूप है । १५ ॥

'सूत पृथिवी आदि'—सूत सूत्र में इन्द्रियो के उपादानकारण कहे गये सूत
कौन से हैं ? सूत्रकार ने बताया

पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशमिति भूतानि ॥ १३ ॥

पृथिवी | पृथिवी | आप | जन | तेज. | आग | वायु. | वायु | आकाशम् |
आकाश इति । य | भूतानि | भूत हैं ।

दार्शनिक अत्र मे पृथिवी आदि पाँच पदार्थों का पारिभाषिक नाम भूत है । शास्त्रीय परिभाषा के अनुसार सर्वत्र दर्शनों में उक्त पद से इन्ही पाँच का ग्रहण होता है, दर्शना के अतिरिक्त अन्य समस्त सम्कृत-वाङ्मय में इस परिभाषा का स्वीकार किया गया है ।

सूत्र में भूता के वाचक पृथिवी आदि पद पृथक् पृथक् पदे हैं, सूत्र की रचना इन पदों का परस्पर समास करके होमकनी थी, परन्तु एसा न कर सूत्रकार ने प्रत्येक शब्द को एक-दूसरे से पृथक् स्वतन्त्ररूप में पढ़ा है । सूत्रकार इसमें यह अभिव्यक्त करना चाहता है कि सूत्र में 'भूत' शब्द पद से जो निर्देश किया गया है कि घ्राण आदि इन्द्रियों की उत्पत्ति भूतों से होती है । तब से यह निश्चय नहीं हो जाता कि कौन सी इन्द्रिय की उत्पत्ति किस भूत से होती है । उसमें यह सन्देह होसकता है कि इन्द्रियों की उत्पत्ति सब भूतों से मिलकर होती हो अथवा किसी इन्द्रिय की उत्पत्ति एकाधिक भूत से होती हो । इन सन्देहों की व्यावृत्ति और निश्चित अभिव्यक्ति की भावना में सूत्रकार ने 'पृथिवी' आदि वाचक पदों को पृथक् पढ़ा है ।

तात्पर्य है भूमजक पृथिवी आदि पाँच तत्त्व एक-दूसरे से पृथक् स्वतन्त्र हैं । इनकी रचना में परस्पर इनका कोई सम्मिश्रण नहीं होता । इससे यह सूत्र में पठित घ्राण आदि इन्द्रियों के वाचक पृथिवी आदि भूत कारण हैं यह निश्चित होजाता है । घ्राण का कारण पृथिवी रसन का कारण जल, चक्ष का कारण तेज, श्रवण इन्द्रिय का कारण वायु है । वाचक पदों के पृथक् पाठ से आकाशीय शब्द-इन्द्रिय की भिन्न स्थिति का भी निर्देश सम्भव है । घ्राण आदि इन्द्रियों पृथिवी आदि से उत्पन्न होती है परन्तु शब्द इन्द्रिय आकाश से उत्पन्न न होकर आकाशस्वरूप है ।

पृथिवी आदि के पृथक् एवं स्वतन्त्र पाठ में सूत्रकार का यह अभिप्राय भी अभिव्यक्त होता है कि इन भूतों की रचना एक-दूसरे से मिलकर नहीं होती, प्रत्येक अपने अपने आदान-लेनवा से स्वतन्त्ररूप में होती है । इससे समस्त भूतों में पञ्चोक्त तत्त्व तथा आगिक सम्मिश्रण के समस्त कथन निराधार व असंगत समझने चाहिये । ॥ १३ ॥

'अर्थ' शब्द आदि गुण— घ्राण आदि इन्द्रियों के साक्ष्य विषय ये हैं

गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः पृथिव्यादिगुणास्तदर्थः ॥ १४ ॥

[गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः गन्ध, रस रूप, स्पर्श, शब्द यथाक्रम पृथिव्यादिगुणा] पृथिवी आदि के गुण हैं और तदर्थः । उन प्राण आदि इन्द्रियों के विषय हैं ।

गन्ध पृथिवी का गुण है । वह दो प्रकार का है—सुरभि और असुरभि । पार्थिव वस्तुभेद से इनके अनेक अवान्तर भेद सम्भव हैं ।

रस जल और पृथिवी दोनों में रहता है । जल में केवल मधुर रस और पृथिवी में छह प्रकार का है । मधुर, अम्ल, लवण, कटु, कषाय, तिक्त । पार्थिव अंशों के सम्मिश्रण से अनेकजल में भी अन्य खारी कसैला आदि गुणा की प्रतीति होती है । वस्तुतः वह पार्थिव अंशों के गुणों का जल में प्रतीत होता अथवा समझना चाहिये ।

रूप गुण तेज जल-पृथिवी तीनों में रहता है । तेज में केवल भास्वर शक्ल रूप है । जल में अभास्वर शुक्ल तथा पृथिवी में रूप सात प्रकार का माना जाता है । उज्ज्वल, रक्त, नील, पीत, हरित, कपित्थ, चित्र । विभिन्न सम्मिश्रणों से इनके अनेक अवान्तर भेद सम्भव हैं ।

स्पर्श गुण, वायु तेज जल पृथिवी चारों में रहता है । वायु में केवल अनुष्णाशीत मृदु स्पर्श का अनुभव होता है । तेज में उष्णस्पर्श, जल में शीतस्पर्श तथा पृथिवी में अनुष्णाशीत-कटिन स्पर्श रहता है ।

शब्द केवल आकाश का गुण है । यह वर्णात्मक और ध्वन्यात्मक दो प्रकार का है । पहला मानव-समाज द्वारा उच्चरित अथवा सूक्ष्म प्रकार से आता है ।

गन्ध आदि गुण यथाक्रम प्राण आदि इन्द्रियों के विषय हैं । सूत्र के 'अर्थ' पद का अर्थ 'विषय' है । तात्पर्य है, गन्ध आदि गुणों के ग्रहण करने से यथाक्रम प्राण आदि इन्द्रियाँ साधन होते हैं । गन्ध-ज्ञान से साधन प्राण है । रस-ज्ञान से रस-रूप-ज्ञान से चक्षुः, स्पर्श-ज्ञान से त्वक् तथा शब्द-ज्ञान से श्रोत्र । ॥ १४ ॥

'बुद्धि' प्रमेय आत्मा आदि चार प्रमेयों के विषय में कहकर सूत्रकार बुद्धि प्रमेय के विषय में निर्देश करता है ।

बुद्धिरूपलब्धिर्ज्ञानमित्यनर्थान्तरम् ॥ १५ ॥

[बुद्धिः, उपलब्धिः ज्ञानम्] बुद्धि, उपलब्धि और ज्ञान, [इति] य तीनों पद [अनर्थान्तरम्] एक ही अर्थ के वाचक हैं, विभिन्न अर्थों के नहीं ।

१. गुणा का यह उल्लेख समानशास्त्र वैशेषिक के अनुसार किया है । इनकी विस्तृत विवेचन व विवरण हमारे वैशेषिकदर्शन-विद्योदयभाष्य में देखा जासकता है ।

बुद्धि' पद का निर्वचन दो प्रकार में होता है। एक भाव अर्थ में क्तिन् प्रत्यय द्वारा दूसरा— करण अर्थ में 'क्तिन्' प्रत्यय द्वारा। प्रस्तुत सूत्र में बुद्धि पद भावार्थक क्तिन्-प्रत्ययान्त है। 'बोधन बुद्धि—ज्ञानना बुद्धि है। इस रूप में यह पद ज्ञान का पर्यायवाचक होजाता है। उपलब्धि पर भी ज्ञान का पर्याय है। इसप्रकार ये तीनों पद समान अर्थ के वाचक हैं। इन्द्रियार्थ मत्तिकर्षण प्रत्यक्ष तथा अनुमानादि प्रमाणा के द्वारा आत्मा का जो विषय का बोध होता है, वही बुद्धि ज्ञान अथवा उपलब्धि है।

बुद्धि पद का निष्पादन अथवा निर्वचन जब करणार्थक क्तिन्-प्रत्ययान्त होता है बुद्धयन्तेऽनया सा बुद्धि जानाजाय जिससे वह बुद्धि है अर्थात् ज्ञान का साधन, तब 'बुद्धि' पद अन्तःकरण का वाचक होता है। दाना अर्थात् मैं पद की समान आत्मनि-भ्रम अथवा सत्य की ज्ञान सम्भव है परन्तु पदों के निर्वचन की पद्धति भ्रम या सत्य को टिकते नहीं देती।

अचेतन अन्तःकरण बुद्धि का व्यापारमात्र है ज्ञान। व्यापार मानव रूप है, बोद्धावस्था नहीं ज्ञान का बोद्धा तो चेतन आत्मा होता है। आत्मा बोद्धा के लिए बोध ज्ञान का साधन होने से अन्तःकरण बुद्धि के चेतन होने की सम्भवता नहीं है। अन्यथा इन्द्रियादि पर भी यह प्राप्ति प्राप्ति होगी, तब एक देह में अनेक चेतनों का बोद्धा-रूप से विद्यमान होता प्राप्त होगा या भवैषा अनिष्ट है। इसलिए यह निश्चित सिद्धान्त है देह, इन्द्रिय आदि के समूह या संचालन में अतिरिक्त एकमात्र चेतन आत्मा शरीर में भोक्ता अवस्थित रहता है।

प्रमेयो मे पठितं कमप्राप्तं बुद्धि का लक्षण सूत्रकार का यहाँ कहना चाहिये था, पर वह न कहकर केवल पर्याय पदों के निदर्शक उपनिन्द-युक्ति के द्वारा सूत्रकार ने यह स्पष्ट किया है कि प्रस्तुत प्रसंग में 'बुद्धि' पद में ज्ञान विषयी का ग्रहण करना चाहिये, ज्ञानसाधन बुद्धि करण का नहीं। उससे प्रसंगगत 'बुद्धि' का स्वरूप स्पष्ट होजाता है। १५ ॥

अन प्रमेय का लिङ्ग— प्रमेयपठितं कमप्राप्तं मन का पहचानने के लिए सूत्रकार ने उसके लिङ्ग-लक्षण का निर्देश किया।

युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्भनसो लिङ्गम् ॥ १६ ॥

[युगपत्] एक साथ [ज्ञानानुत्पत्ति] ज्ञानों की उत्पत्ति न होता [भनसः] मन का [लिङ्गम्] लिङ्ग-चिह्न-लक्षण है।

यद्यपि स्मृति अनुमान शब्दप्रमाण, संशय, प्रतिभा (अचानक किसी ज्ञान का उभर आना), स्वप्नज्ञान, ऊहा-तर्क, संकल्प आदि तथा मूख, दुःख, इच्छा आदि के ज्ञान में बाह्य घ्राण आदि इन्द्रियो का कोई व्यापार (उपयोग) नहीं

। ना तब स्मृति आदि के ज्ञान में कोई साधन अवश्य मानना चाहिये । ऐसा मानकर साधन केवल मन होयकता है, य सब परिस्थितियाँ मन के अस्तित्व में सिद्ध करती हैं । तथापि मन की सिद्धि के लिए अवर्धाघत सुगम साधन है । अथ आदि इन्द्रियों के द्वारा एक-साथ अनेक ज्ञानों का ज्ञान होता ।

तत्पर्य है ज्ञान आत्मा का होता है । ब्राह्म अर्थ गन्ध आदि का ज्ञान के लिए साधन है । घ्राण आदि इन्द्रियाँ । इन्द्रिय का अपने विषय के साथ सन्निकर्ष होनेपर आत्मा का उस विषय का ज्ञान हो जाता है । जिस समय एक इन्द्रिय का अपने ब्राह्म विषय के साथ सन्निकर्ष रहता है उसी समय अन्य इन्द्रियों का अपने-अपने विषयों के साथ सन्निकर्ष सम्भव है । इसी दशा में प्रत्येक इन्द्रिय के ब्राह्म विषय का ज्ञान एक समय में हो जाता चाहिये । सब इन्द्रियों के विषयों का ज्ञान एक-साथ होना अनुभव के विषयीत है । गन्धज्ञान के समय रूपज्ञान नहीं होता, रूपज्ञान के समय अन्तर रस स्पर्श आदि का ज्ञान नहीं होता । इससे सिद्ध है ऐसे ज्ञान के लिए इन्द्रिय से अनिरक्त अन्य कोई एक साधन है, जो ज्ञान के ज्ञान में सहयोगी है । एक समय में जिस इन्द्रिय के साथ उसका सान्निध्य रहता है उस समय में उसी इन्द्रिय के विषय का आत्मा का ज्ञान होता है । जिनके साथ असान्निध्य है उन इन्द्रियों के विषय का ज्ञान नहीं होता । वही सहयोगी साधन मन है ।

एक समय में एक इन्द्रिय के साथ मन का सम्बन्ध होना सम्भव है क्योंकि वह परिमाण की दृष्टि से अत्यन्त अणु है । उसका अनेक इन्द्रियाँ में एक-साथ समागम होना सम्भव नहीं । अतः यदि ज्ञान के साधन इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के अवसर पर मन-इन्द्रियसंयोग की उपेक्षा करनी जाय तो एक काल में अनेक ज्ञान आत्मा का होत रहने चाहिये जा नहीं होते । यह स्थिति मन के अस्तित्व को सिद्ध करती है ॥ १६ ॥

प्रवृत्ति का लक्षण प्रमथ पणित कमपात प्रवृत्ति का स्वरूप सूत्रकार ने बताया

प्रवृत्तिर्वाबुद्धिशरीरारम्भः ॥ १७ ॥

। प्रवृत्ति प्रवृत्ति है वाबुद्धिशरीरारम्भ बाणी बुद्धि, शरीर में किवागया आरम्भ क्रिया ।

प्रस्तुत सूत्र में 'बुद्धि' पद करणप्रत्ययान्त होने से मन का वाचक है । इस प्रकार बाणी द्वारा, मन द्वारा तथा शरीर द्वारा को जानेवाली पाप पुण्यरूप क्रियाओं का नाम प्रवृत्ति है । जो कुछ हम बाणी, मन व शरीर द्वारा किया चष्टा आदि करते रहते हैं, वह सब प्रवृत्ति के अन्तर्गत आता है । ये क्रिया पापरूप या पुण्यरूप दोनों प्रकार की होती हैं, जिनमें दस प्रकार की पापरूप

नथा दस प्रकार की पुण्यरूप क्रियाओं का विवरण गत द्वितीय सूत्र की व्याख्या में कर दिया गया है । १७ ।

‘दोष’ का लक्षण प्रत्यक्षप्राप्त क्रमप्राप्त दोष का लक्षण सूत्रकार ने बताया

प्रवर्तनालक्षणा दोषाः ॥ १८ ॥

[प्रवर्तनालक्षणा.] प्रवृत्ति के हेतु हाता, जितका लक्षण स्वरूप है उसमें दाया । दोष कहना है

प्रवर्तना पद का अर्थ है प्रवृत्ति का हेतु । प्रवृत्ति का कारण हाता दोष का स्वरूप है । दोष वह है जो प्रवृत्ति करानेवाला है । मानव प्राणी जो प्रवृत्ति करता है वह सब राग द्वेष और मोह से प्रेरित होता है । मसार में कोई ऐसी क्रिया नहीं जिसकी वजह से रागादि प्रवृत्ति न हो । जबकि तत्त्वज्ञान अर्थात् आत्मा का साक्षात्कार जान नहीं होता तब भी मिथ्याज्ञान की दशा में राग आदि उभरते हैं और द्रष्टा आत्मा को पाप व पुण्य की ओर प्रवृत्ति कराते रहते हैं । इसप्रकार साधारणरूप में राग-द्वेष मोह को दाया समझना चाहिये ।

जिज्ञासा प्रत्येक व्यक्ति राग-द्वेष मोह के रूप में दोषों का जानता है इनका लक्षण द्वारा निर्देश करने की क्या आवश्यकता थी ? रागद्वेषमोहा दोषों के रूप में सूत्र कहना चाहिये था ।

समाधान—कौन व्यक्ति राग, द्वेष अथवा मोह से अभिभूत है, यह उनके कर्मों से जाना जाता है । राग से अभिभूत व्यक्ति जैसे कर्म करता है जिनमें वह सुख अथवा दुःख भोगता है । वे कर्म राग से अभिभूत होकर किये गये हैं यह उन कर्मों के द्वारा पहचाना जाता है । इसीप्रकार द्वेष और मोह से अभिभूत होकर किये गये कर्मों के विषय में समझना चाहिये तात्पर्य है—राग, द्वेष आदि की पहचान कर्ममूलक है, इसी कारण सूत्रकार ने कर्म क्रिया प्रवृत्ति के हेतुरूप में इनका निर्देशन किया है । यदि केवल नाम लेकर ‘राग’ आदि दोष कह दिये जाते, तो प्रवृत्ति और रागादि का कार्यकारणभाव अभिव्यक्त न होता । त्रिमंश अप्रक्षिप्त बात कहने से रह जाती । वह कथन न्यून होता । अतः सूत्र का उक्तारूप में निर्देशन सर्वथा उपयुक्त व पूर्ण है ॥ १८ ॥

‘प्रेत्यभाव’ का लक्षण—क्रमप्राप्त प्रेत्यभाव प्रमेय का लक्षण कहा—

पुनरुत्पत्तिः प्रेत्यभावः ॥ १९ ॥

[पुनः] फिर [उत्पत्तिः] पैदा होता [प्रेत्यभावः] प्रेत्यभाव है ।

स्वयं ‘प्रेत्यभाव’ पद में यह भाव छिपा हुआ है । इस पद के दो भाग हैं—‘प्रेत्य’ और ‘भाव’ । पहला पद ‘प्र’-उपसर्गपूर्वक ‘इण्’ धातु से ‘क्त्वा’ प्रत्यय

शरीर निष्पन्न माना जाता है। अर्थ है—प्रकृष्टरूप में यहाँ से जाकर। ऐसा राकर जो उसीरूप में फिर वापस न आवे अर्थात् मरकर दूसरे पद 'भाव' का अर्थ है। जाना तात्पर्य हुआ—मरकर फिर होना। एक शरीर को छोड़कर आत्मा का दूसरे शरीर का धारण करना या ग्रहण करना। आत्मा की ऐसी स्थिति को 'प्रत्यभाव' पद में कहा जाता है।

आत्मा जन्म मरण के क्रम में बँधा हुआ है। जन्म मरण आत्मा का क्या है? किसी एक शरीर का उपादान 'जन्म' और उसका परित्याग मरण' है। अथवा कहना चाहिये आत्मा का एक शरीर के साथ संयोग जन्म और उस शरीर के साथ वियोग हो जाना मरण है। जिस शरीर से आत्मा का वियोग हुआ है वही शरीर आत्मा को फिर कभी प्राप्त होता असम्भव है। इसी कारण प्रत्य पद का अर्थ में यह रहस्य प्रस्तुत है कि उस शरीर को प्रकृष्टता के साथ दुःखता के साथ इसप्रकार छोड़ दिया जाता है कि फिर उसे पानाना सम्भव नहीं। इसप्रकार एक देह को छोड़कर देहान्तर का उपादान 'प्रत्यभाव' है।

सूत्र में 'पुनः' पद का पाठ सूत्रकार ने इस अभिप्राय से किया है कि एक देह को छोड़कर देहान्तर का ग्रहण करने का क्रम लगातार चलता रहता है, इसका कोई आदि या अन्त नहीं है। अन्तराल में कभी लम्ब विश्राम का होना सम्भव है अर्थात् यह क्रम अनादि अनन्त समझना चाहिए। इसीको पुनर्जन्म कहा जाता है—मरकर फिर जन्म होना। यह निरन्तर जन्म-मरण का गिर्य मिरा अपवग मिलन पर निश्चित समय के लिए विश्राम पा जाता है। ऐसा प्रत्यभाव विभिन्न धानिया में कर्मानुसार बराबर चला करता है, यह समझना चाहिये ॥ १६ ॥

‘फल’ प्रमेय का लक्षण प्रमेयपरिणत कर्मप्राप्त फल का लक्षण सूत्रकार ने बताया—

प्रवृत्तिदोषजनितोऽर्थः फलम् ॥ २० ॥

प्रवृत्तिदोषजनित । प्रवृत्ति और दोष से उत्पन्न हुआ, जो [अर्थ] अर्थ भोग है वह फलम्, फल है, 'फल' पद में व्यवहृत होता है।

मन्त्रत्रे और अष्टादशे सूत्रों में यथाक्रम प्रवृत्ति और दोषों का स्वरूप बताया है। राग द्वेष आदि दोष प्रवृत्ति के मूल हैं। रागादि से प्रेरित होकर प्रवृत्त हुआ व्यक्ति पुण्य-पापरूप कर्मों का अनुष्ठान किया करता है। उनके अनुसार उस सुख-दुःखरूप भोग प्राप्त होता है, इसीका नाम 'फल' है। इस प्रकार वे कर्म और उनके फलस्वरूप सुख-दुःख आदि भोग, देह-इन्द्रिय-अर्थ और मन आदि के विद्यमान रहने पर हुआ करते हैं। ऐसी स्थिति में यह

निर्दिष्टतः समझे रहना चाहिए। फलोपभाग केवल शरीर आदि के साथ सम्भव है। आत्मा का गन्ध-रूप-रस आदि विषयो के संसर्ग से प्राप्त मुख-दुःख आदि का भाग आत्मा की देहरहित अवस्था में सम्भव नहीं। जिन कर्मों का फल प्राप्त कर लिया, वह समाप्त हांगया, पूरा हांगया, भूटगया; जो अभी छूटा हुआ है, अर्थात् जिन कर्मों का फल अभी प्राप्त नहीं हुआ है, वह अबसर आने पर प्राप्त होना है, वह उपादेय है। इसप्रकार कर्म-फलो के छूटते रहने और ग्रहण होते रहने का कहीं अवसान अन्त किनारा नहीं है। कर्मों के अनुष्ठान और फलो की प्राप्ति का यह अनुक्रम सर्वदा चला करता है। समस्त विश्व इसीपर परिचालित है। इस निर्बाध प्रवाह में सारा बह रहा है।

जिज्ञासा—दोष प्रवृत्ति का मूल है, और प्रवृत्ति में अनित्य अर्थ फल होता है। तब सूत्र में 'दोष' पद का पाठ व्यर्थ सा लगता है, क्योंकि प्रवृत्ति होती ही दोषमूलक है, तब दोष स्वतः वहाँ उपस्थित होगा।

समाधान—सूत्रकार ने दोष पद का सूत्र में पाठ इस भावना का अभिव्यक्त करने के लिए किया है कि दोष केवल प्रवृत्ति के कारण होकर भोग, आयु, जाति आदि के भी कारण होता है। दोषों की कारणता भोग आदि तब समझनी चाहिए। प्रवृत्तिजनन द्वारा दोष भागादि की उत्पत्ति किया करने है। भोग मुख्य फल है दोष गौण है। दृष्ट इन्द्रिय आदि की प्राप्ति फलरूप ही समझनी चाहिए। अतः सूत्ररचना साभिप्राय व निर्दोष है ॥ २० ॥

'दुःख' का स्वरूप कमप्राप्त दुःख का लक्षण सूत्रकार ने बताया

बाधनालक्षणं दुःखम् ॥ २१ ॥

[बाधनालक्षणम्] बाधनास्वरूप है [दुःखम् दुःख।

बाधना, पीडा, ताप, दुःख, ये सब शब्द एक अर्थ को कहते हैं। वह अर्थ है प्रतिकूल अनुभूति का होना। ये अनुभूतियाँ सांसारिक अथवा भौतिक पदार्थों के संसर्ग में आने पर हुआ करती हैं। यद्यपि वैश्वयिक अनुकूल अनुभूतियाँ भी भौतिक समर्थों में होती हैं परन्तु दुःख के लक्षण में होने तथा सारा के दुःखबहुल होने से भौतिक संसर्ग में दुःख का निर्देश हुआ है। दुःखराशि में दृढतापूर्वक सम्बद्ध होने के कारण सांसारिक भोगों तथा उनके साधनमत भाग्य पदार्थों को विवेकी व्यक्ति दुःखरूप समझता हुआ उनकी ओर से खिन्न व विरक्त होजाता है। भौतिक भाग्य पदार्थों की ओर उसका राग आकर्षण नहीं रहता। इसमें दुःखों से छूटने की भावना प्रबल होजाती है। इसप्रकार अध्यात्म-मार्ग पर चलता हुआ व्यक्ति आत्म-साक्षात्कार होजाने पर मोक्ष को प्राप्त करवाता है, जो मानव-जीवन का सर्वोच्च लक्ष्य है ॥ २१ ॥

अपवर्ग' का स्वरूप जिस अवस्था में दुःखों का पूर्णरूप से अवधान न होता है, उस अन्तिम प्रमेय अपवर्ग का सूत्रकार ने स्वरूप बताया

तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः ॥ २२ ॥

तदत्यन्तविमोक्षः | उस दुःख से अत्यन्त छूट जाना अपवर्ग | अपवर्ग है। दुःखबहुल संसार में जो कभी सुख-कणिका उपलब्ध होती है, उनको भी उसकी सीमा में समझलिया गया है। कारण यह है कि उस सुख-कण की पतन्धि के लिए कष्टपूर्ण आयास करने पड़ते हैं। उन दुःखों को गीण कहामया भीषी प्रतिक्लृप्त अनुभूति मुख्य दुःख हैं। सूत्र में पठित 'तत' सर्वनाम पद अपवर्ग के दुःखों का प्रतिवेश करना है। सांसारिक समस्त दुःखों का मोक्षदशा में अत्यन्त अवधान हो जाता है। उस दशा में सांसारिक कष्ट की अत्यल्प मात्रा भी आत्मा का पीड़ित नहीं करती। दुःखों के अत्यन्त छूटवाने का यही नारायण है। सांसारिक दुःखों की जड़ आत्मा का देहादि के साथ सम्बद्ध होना है, जिसे जन्म कहा जाता है। ममरदशा में यह जन्म-मरण का कम बिना किसी बाधा के निरन्तर चलता रहता है। माक्षदशा में जन्म मरण का यह निरन्तर्य बाधित न जाता है। आत्मसाक्षात्कार हाजान पर प्राप्त देहादि का यथासमय पतन हो जाता है। अर्थात् देहादि-प्राप्ति का निरन्तर्य कम हो जाता है। अपवर्ग के रहस्य का समझेवाले तन्वद्जानियों ने इसी कारण इस अवस्था को अन्तहीन बताया है, क्योंकि वह जन्म-जितन की सीमा में बाहर बताया जाता है। उस दशा में आत्मा का न कोई भय है, न बुद्धापा और मीन, ये सब भीतिक संयोग में होते हैं। वहाँ केवल परब्रह्म परमात्मा आनन्दमय प्रभु के आनन्दमात्र का अनुभव आत्मा को होता करता है।

भाष्यकार वात्स्यायन ने मान्य-विषयक एक विशेषतः भाष्य में प्रस्तुत किया है किन्हीं आचार्यों की यह मान्यता है कि परब्रह्म परमात्मा के समान जीवात्मा सर्वव्यापक महान् तथा नित्य-नुसी—नित्यानन्दस्वरूप होता है। सगरी दशा में उसका नित्यमुख-स्वरूप तथा सर्वव्यापकता महान् तिगहित रहने है। माक्षदशा में इनकी अभिव्यक्ति हो जाती है, जिसमें मुक्त दशा में आत्मा अत्यन्त भुवी रहता है। ऐसी मान्यता वेदान्त की किमी प्राचीन शाखा के अनुयायी आचार्यों की है।

१. आचार्य शङ्कर ने जिस अर्हत अथवा जीवात्मस्वरूप व ब्रह्मस्वरूप को उपपादित एवं पुष्ट किया है, उससे इस मान्यता में कुछ अन्तर है। इसके अतिरिक्त यह भी निश्चित है कि भाष्यकार वात्स्यायन आचार्य शङ्कर से पूर्वकालिक है। भाष्यकार के समय मोक्षविषयक जो मान्यता किन्हीं वेदान्तिक आचार्यों की रही होगी, उसीका भाष्य में निर्देश सम्भव है।

भाष्यकार का कहना है कि इस मान्यता में प्रत्यक्ष अनुमान या शब्द आदि कोई साधक प्रमाण न होने में यह सर्वथा अप्रामाणिक है। भाष्यकार का तर्क है यदि साक्ष में आत्मा के नित्यमुख की अभिव्यक्ति-संवेदन ज्ञान आत्मा का ज्ञान है तब पहल ज्ञान नहीं था तो उस ज्ञान के होने का हेतु बताना चाहिए, वह ज्ञान उस दशा में किन कारणों से उत्पन्न होजाता है ?

यदि ज्ञान का मुख के समान नित्य कहा जाय और उसकी उत्पत्ति के कारणों को वतान में बचा जाय, तो समारी और मोक्ष-दशा में कोई विशेषता नहीं रहती। मुख नित्य है, और उसका ज्ञान भी नित्य है तो आत्मा को सदा मुख का अनुभव होने रहना चाहिये चाहे आत्मा समारीदशा में है या साक्ष अदशा में। तब समार और साक्ष दोनों समान होजाते हैं। ऐसी स्थिति में यह कहना निरर्थक होगा कि मोक्ष में मुख की अभिव्यक्ति होजाती है वह अभिव्यक्ति-ज्ञान। तो नित्य है उसके सदा वन रहने में कोई बाधा न होगी, तब किसी विशेष दशा में अभिव्यक्ति होने का प्रश्न ही नहीं उठता।

इसके साथ यह अन्य आपत्ति है कि समारीदशा में आत्मा को उसके किए कर्मों के अनुसार से वैषयिक मुख दुःख हाँति रहने हैं। यदि साक्षमुख और उसके ज्ञान का नित्य माना जाता है तो वैषयिक मुख-दुःखों के साथ मोक्षमुख का अनुभव होने रहना चाहिये। तब समार और मोक्ष दोनों का साथ-साथ चलना मानना होगा साक्ष व समार का ऐसा योगपक्ष किसी प्रमाण से सिद्ध किया जाना सम्भव नहीं है।

इस तर्क से बाधित होकर यदि साक्ष में नित्यमुख के संवेदन-ज्ञान का अनित्य माना जाता है तो उसकी उत्पत्ति का कारण बताना चाहिये।

यदि कहा जाय एक निमित्तविशेष के सहित आत्ममन-संयोग इस ज्ञान का हेतु है तो वह निमित्तविशेष भी बताना चाहिये क्या है जिसके सहयोग से आत्ममन-संयोग मोक्ष में नित्यमुख को अभिव्यक्त करता है ? यदि वह कोई विशेष धर्म है तो उसका हेतु बताना चाहिए वह धर्म कहाँ से आजाता है ?

बताया गया वह धर्म योगसमाधि से उत्पन्न होता है। योगसमाधि के सिद्ध होजाने पर एक अतिशय शक्ति का उद्भव होजाता है वही विशेष धर्म है जिसके सहयोग से साक्ष में आत्ममन-संयोग होने पर आत्मा के नित्यमुख की अभिव्यक्ति होजाती है।

यह व्यवस्था भी साक्ष में आत्मा के नित्यमुखसंवेदन का सदा बनाए रखने में सफल नहीं है कारण यह है कि जगत् के प्रलय होने की दशा में कार्यमात्र का नाश होजाता है, जो उत्पन्न तत्त्व है वह चाह कुछ भी हो प्रलयकाल में उसका क्षय होजाना अवश्यम्भावी है। योगसमाधि से उत्पन्न हुआ वह शक्तिविशेष = धर्मविशेष भी कार्य है प्रलयकाल में उसका नाश होजायगा।

1. निमित्तान्तर धर्मविशेष। का सहयोग न रहने पर मोक्ष में आत्ममत्त सयोग आत्मा के नित्यमुख की अभिव्यक्ति में असमर्थ होगा। मोक्ष में भी मुख का ज्ञान न होने की दशा में उस मुख के अस्तित्व में सन्देह उत्पन्न हो जाता है। मुख का ज्ञान न जाना, मुख की विद्यमानता में है, अथवा अविद्यमानता में? वस्तु की अनुपलब्धि कभी उसकी विद्यमानता में भी हो जाती है और अविद्यमानता में भी निश्चित है। इसप्रकार मोक्ष में मुख की अनुपलब्धि अस्वेदन-मुख का ज्ञान न जाना। उसके अस्तित्व में सन्देह उत्पन्न कर देती है। क्लृप्त इसमें कोई प्रमाण नहीं कि मुख का ज्ञान न होने पर भी उसके अस्तित्व का स्वीकार किया जाय।

यदि कहा जाय यागसमाधिजन्य धर्म का नाश नहीं होता, तो यह सर्वथा प्रामाणिक होगा, क्योंकि उत्तरनिर्धर्मक प्रत्येक पदार्थ अनित्य-निरन्तर होता है। मोक्ष में नित्यमुख के ज्ञान का सदा बनाए रखने के लिए यदि उस ज्ञान के हेतु को नित्य माना जाता है, तो ज्ञातव्य के नित्य होने में मोक्ष मुख का ज्ञान सदा बना रहता, उस अवस्था में मोक्ष और संसार समान हो जायेंगे; यह सर्वथा प्रामाणिक व अवाञ्छनीय है। जैसा अन्तःपक्षियों में प्रकट कर दिया गया है।

यदि कहा जाय संसारदशा में आत्मा का शरीरादि में सम्बन्ध उस नित्यमुखज्ञान के हेतु का प्रतिबन्धक है, उस अपना कार्य करने में बाध होता है, उस कारण सत्सारी दशा में नित्यमुखज्ञान उभरने नहीं पाता—यह कथन भी युक्त नहीं है, क्योंकि शरीरादि सम्बन्ध तो उपयोग के लिए हैं, वही उपयोग में रखा जाये, यह कहना सर्वथा निराधार है। शरीर आत्मा का कोई भोग होता है उसमें प्रमाण का सर्वथा अभाव है।

कहा जायकता में प्रमाण का अभाव नहीं है, क्योंकि मोक्ष के लिए प्रवृत्ति वहाँ इष्टप्राप्ति की भावना से होती है। शास्त्र में मोक्ष का उपदेश इष्टप्राप्ति की भावना से किया जाता है। यह सब निरर्थक नहीं है। इस आधार पर मानना चाहिए कि मोक्ष में आत्मा के अशरीर होने पर भी वहाँ नित्यमुखज्ञान का उद्भव होता है अन्यथा विवेकी व्यक्ति की प्रवृत्ति और शास्त्रीय माक्षापदेश दोनों व्यर्थ होंगे।

यह कथन भी पूर्ण प्रामाणिक नहीं है। विवेकी व्यक्ति की मोक्ष की आर प्रवृत्ति और शास्त्रीय माक्षापदेश दोनों वस्तुतः इष्टप्राप्ति के लिए न होकर अनिष्ट की समाप्ति के लिए होते हैं। कोई इष्ट इसी प्रकार के अनिष्ट से विधा होता है। यह सम्भव नहीं है। प्रत्येक इष्ट के साथ कुछ-न-कुछ अनिष्ट संप्रकृत रहता है। अनिष्ट की समाप्ति के लिए प्रयत्न करने हुए पुरुष को इष्ट भी उसके साथ छोड़ना पड़ जाता है। इनको छेड़कर इष्ट का पकड़ना और अनिष्ट का छोड़ना सम्भव नहीं। अन्तर्गत स्व अनिष्ट है, इसका छोड़ने की

भावना ही मुमुक्षु की प्रबल रहती है। किसीको पकड़ने की नहीं। त्याग की परा-निष्ठा मोक्ष अथवा अध्यात्म का प्रशस्त मार्ग है। तब इष्ट की अभिलाषा गहन गम्यमान हो जाती है। त्याग और अभिलाषा-इच्छा साथ साथ नहीं चलते।

यदि ऐसी कल्पना की जाती है कि मुमुक्षु दशा में इस देह अन्तर्गत नष्टकर अणिव मुख का छोड़कर व्यक्ति नित्यमुख की कामना से प्रवृत्त होता है, तो वह दृष्ट अन्तर्गत देह-इन्द्रिय आदि को छोड़कर नित्य देह-इन्द्रिय आदि की कामना भी मुक्तिदशा में क्यों न करेगा ? यदि ऐसी कल्पना माध्वविषयक की जायेगी, तो मोक्ष की निर्विकल्प एवात्मता के क्या कहन ! फलतः मोक्ष में आत्मा के नित्यमुख की अभिव्यक्तिविषयक मान्यता निरान्त असाक्षीय है।

यदि कहा जाय कि देह-इन्द्रिय आदि के नित्य होने की कल्पना का संबंध प्रमाणविस्तृत है, ऐसी कल्पना नहीं की जा सकती। तो ठीक उसीके समान नित्यमुख की कल्पना को भी प्रमाणविरुद्ध समझना चाहिये। वास्तविकता यह है कि मोक्ष में सांसारिक समस्त दृष्टा के अत्यन्त अभाव हाजान की अवस्था का मूल पद में अभिव्यक्त कर दिया जाता है। यदि वही साक्ष में मोक्ष के लिए मूल अथवा आनन्दरूप होने का उल्लेख है, तो उसका इसी व्यवस्था के अनुरूप समझना चाहिये। इसीके अभाव में मूल शब्द का प्रयोग प्रायः लोक में सत्य दखा जाता है।

इस विषय में एक और न्याय दन की बात है। यदि मुमुक्षु नित्यमुख की कामना से अध्यात्मपथ पर प्रवृत्त होता है तो यह निश्चिन है कि उसे नित्यमुखविषयक राग निरन्तर बना रहेगा तब उसे मोक्ष का प्राप्त होना असम्भव है क्योंकि राग बन्ध का कारण होता है, वह मोक्ष के प्रतिकूल है। राग बन्धन का रूप होने से राग के रहते कोई मुक्त हो यह सर्वथा अप्रामाणिक है, असंगत है।

यदि यह मान लिया जाता है कि मुक्त का नित्यगुणविषयक राग क्षीण हुआ जाता है और मोक्ष होने में प्रतिकूल नहीं रहता तो मुक्त आत्मा का नित्यमुख अभिव्यक्त होता है, या नहीं होता, इन दोनों पक्षों में आत्मा की मोक्षप्राप्ति के लिए कोई अन्तर नहीं पड़ता। तात्पर्य यह, वहाँ आत्मा यदि किसीप्रकार की अनुकूलता का अनुभव करता है, तो इसमें कोई अटवतन को बान नहीं है।

साध्यकार ने स्वयं प्रस्तुतसूत्रव्याख्या की प्रारम्भिक पक्तियों में अपवर्ग के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए लिखा है—अभयमजरममृत्युपद ब्रह्मक्षेमप्राप्तिरिति। अपवर्ग-अवस्था भय, जरा और मृत्यु से रहित है, तथा वह 'ब्रह्मक्षेम' की प्राप्तिरूप है। 'ब्रह्मक्षेम' ब्रह्मानन्द के अतिरिक्त अन्तः कुछ नहीं, उसकी प्राप्ति

। १॥ अपवर्ग का स्वरूप है यह भाष्यकार का अपना लक्ष है । इसमें भाष्यकार की भावना के अनुरूप मोक्ष का स्वरूप स्पष्ट होता है ।

सूत्रकार ने 'समस्त दुःखों की परम्पराओं से अत्यन्त छूट जाना' [तदत्यन्त विराक्ष] का अपवर्ग बताया है वह केवल इस भावना में है कि इसके बिना अज्ञानान्दरूप मोक्ष का प्राप्त होना सम्भव नहीं होता, तथा समस्त प्रयत्न दुःखों से अत्यन्त निवृत्ति के लिए किया जाता है, यह हो जाने पर ब्रह्मानन्द की अनुभूति अनायाम हो जाती है, उसके लिए अन्य प्रयत्न अपेक्षित नहीं होता । यह भाष्यकार आचार्यों के कथन में यही रहस्य है । फलतः दुःखों की अत्यन्त निवृत्ति द्वारा ब्रह्मानन्द की अनुभूति होना अपवर्ग का वास्तविक स्वरूप है ।

विभिन्न साम्प्रदायिक आचार्यों ने अपने विचारों के अनुसार विविधरूप में अपवर्ग का उल्लेख किया है -

चार्वाक — मृत्यु अर्थात् देह का तप्त हो जाना मोक्ष है ।

माध्यमिक — शून्यवादो बोद्ध, विज्ञानरूप आत्मा का उच्छेद हो जाना ।

यागाचार्य (आदि अन्य बौद्ध, समस्त दुःखवासनाओं का उच्छेद होने पर विषयाकार विज्ञानसन्तति की समाप्ति से शुद्धविज्ञान-सन्तति का उदय हो जाना ।

जैन — आचरण का हट जाना ।

शाङ्कर वेदान्त) जीवात्मा का अपने सच्चिदानन्दब्रह्मरूप में एकाकार हो जाना ।

रामानुज — जगत्कर्तृत्व का छोड़कर ब्रह्म के सर्वज्ञत्वादि समस्त कल्याण गुणों की प्राप्ति के साथ लक्ष्मदेव के वाधात्म्य का अनुभव मोक्ष है ।

साध्व — जगत्कर्तृत्वादि का छोड़कर भगवज्ज्ञानाधीन दुःखहीन पूर्णसुख का अनुभव ।

बाल्लभ — द्विभुज कृष्ण के साथ उसके अशभूत जीवों का गोलोक में लीलानुभव करना मोक्ष है ॥ २२ ॥

संशय का लक्षण प्रथम सूत्र से उद्दिष्ट प्रमाणों का तीन से आठ तक सूत्रों में तथा प्रमेयों का नौ से बाईस तक सूत्रों में लक्षण निर्देशपूर्वक वर्णन किया गया अब क्रमशः तृतीय उद्दिष्ट पदार्थ संशय का लक्षण सूत्रकार बताता है

समानानेकधर्मोपपत्तेर्विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुप-

लब्ध्यव्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः ॥ २३ ॥

|समानानेकधर्मोपपत्तेः| समान धर्मोंकी उपपत्ति (स्थिति) में तथा अनेकधर्मों की स्थिति में, |विप्रतिपत्तेः| विप्रतिपत्ति में विरुद्ध धर्मों की स्थिति से, |उपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातः| उपलब्धि की अव्यवस्था - अनियम- से, अनुपलब्धि की अव्यवस्था से, |च| और |विशेषापेक्षः| विशेष (ज्ञान) की अपेक्षा रहते हुए, जो |विमर्शः| विमर्श - द्विकोटिक ज्ञान होता है, वह |संशयः| संशय कहा जाता है।

सूत्र में 'संशयः' लक्ष्यपद है; जिसका लक्षण सूत्र में किया गया है, वह इस पद से निर्दिष्ट है। यहाँ 'विमर्श' लक्षण-पद है। यह संशय के स्वरूप को अभिव्यक्त करता है। इस पद के 'वि' उपसर्ग का अर्थ है - विग्रह। मूल धातु तुदादिगणी परस्मैपदी 'आमर्शन' अर्थ में पठित है। 'आमर्शन' का अर्थ मर्ज छूना है; तात्पर्य है - जानकारी के साथ किसी वस्तु तक पहुँचना अर्थात् वस्तु को जानना। इसप्रकार उक्त धातु का अर्थ यहाँ 'जान' समझना चाहिए। फलतः संशय का स्वरूप हुआ - एक धर्मों में दो विरुद्ध धर्मों का ज्ञान - द्विकोटिक ज्ञान होना। परन्तु संशय अभी उभरता है, जब विशेष ज्ञान की अपेक्षा हो। इसीलिए 'विशेषापेक्षः' विशेषण दिया गया। यदि धर्मविषयक विशेष को जानने की उत्कण्ठा जाग्रत नहीं होती, तो संशय के उत्पन्न होने का अवसर नहीं आता।

संशयोत्पत्ति की पाँच अवस्था—संशय उत्पन्न होने की पाँच अवस्था सूत्र में बताई हैं—समानधर्मोपपत्ति, अनेकधर्मोपपत्ति, विप्रतिपत्ति, उपलब्धि अव्यवस्था, अनुपलब्धि-अव्यवस्था। इनका यथाक्रम विवरण इसप्रकार समझना चाहिये—

समानधर्मोपपत्ति—पुरोवर्ती धर्मों में ऐसे धर्मों का दीखना जो समानरूप से दो धर्मियों में विद्यमान रहते हैं, उन समान धर्मों के दीखने पर व्यक्ति संशय में पड़जाता है कि ये धर्म दोनों धर्मियों में से कौन-से में दिखाई दे रहे हैं। मायंकाल का झुटपुटा होजाने पर निर्जन प्रदेश में होकर कोई व्यक्ति चला जा रहा है। सामने उसे कुछ खड़ा हुआ दीखा। व्यक्ति के पास कुछ पत्त आदि वाञ्छनीय वस्तु है। सामने दिखाई दे रहे धर्मों में पुरुष और स्थाणु, ठंड, पड़ का सूखा खड़ा हुआ (तना) दाँतो के समानधर्म—'आरोह परिणाह' जडाव-उतार, लम्बाई-चौड़ाई आदि दीख रहे हैं, पुरुष के विशेषधर्म—हाथ, पैर, गिर आदि; तथा स्थाणु के टेढ़ापन, खोखर आदि दिखाई नहीं दे रहे पर अधिक उनको जानने की इच्छा कर रहा है, जिससे स्थाणु-पुरुष दोनों धर्मियों में से एक का निश्चय करके। यदि पुरुष का निश्चय होजाय; और उससे हानि का भय

ग ता आगे न जाकर वापस लौट जाय यदि स्थाण का निश्चय होजाय तो निर्मय होकर आगे चला जाय व्यक्ति साचना है मै स्थाणु-गुरुष के समान धर्मों को देख रहा हूँ, विशेष धर्मों का नहीं देख सक रहा सभी प्रतीति होने 'आपक्षा' है यही आपेक्षा मय आशका आदि का सहयोग पाकर सशय का जन्म देती है। इसप्रकार समानधर्मों की जानकारी पर विशेष की अपेक्षा जान ग सशय का स्वरूप स्पष्ट होता है यह पुरोवर्त्ती दृश्यमान धर्मों स्थाणु है अथवा पुरुष है ? ऐसा द्विवाटिक सशयान्मक ज्ञान समानधर्मों की उपनि - ज्ञान सारी में होता है

अनेकधर्मोपपत्ति मूल में अनेक पद धर्मों का वाधक है, प्रत्येक धर्मों का वाई समानजानीय धर्मों होता है कोई असमानजानीय यह किसी धर्म विशेष के आधार पर माना जाता है। जैसा 'द्रव्यत्व' धर्म के आधार पर पृथिवी व समानजानीय धर्मों है जब नव आदि और असमानजानीय धर्मों है गुण आदि, क्योंकि इनमें द्रव्यत्व धर्म नहीं रहता 'सम्प्रकार' अनेक पद यहाँ पृथिवी आदि का वाधक है। पृथिवी में एक धर्म है गन्धवस्त्व यह पृथिवी का विशेषधर्म है। समान असमानजानीय सभी धर्मों में पृथिवी का यह भिन्न रखता है पृथिवी में गन्धवस्त्व धर्म 'अनेकधर्म' कहा जायगा, क्योंकि यह पृथिवी का अनन्त समान असमानजानीयों में पृथक रखता है पृथिवी में इस धर्म की विद्यमानता पृथिवी के विषय में यह सन्देह उत्पन्न करती है कि पृथिवी का द्रव्य माना जाय, अथवा गुण या कर्म ? क्योंकि गन्धवस्त्व का अनन्त जनानि द्रव्या गुण और कर्म तीनों में समान रूप में विद्यमान है 'सम्प्रकार' अनेकधर्म अर्थात् किसी धर्मों का असाधारणधर्म उसकी किसी स्थिति के विषय में सशय का जनक होजाता है। यह उसी दशा में होता है, जब 'म' धर्मों के विषय में विशेष जानकारी की अपेक्षा हो

भाष्यकार ने दूसरा उदाहरण प्रस्तुत प्रमाण में दिया जैसा शब्द में विभागजत्व विशेषधर्म है। ग्रन्थ सभी द्रव्यादि में शब्द का यह भिन्न रखना है, द्रव्यादि में शब्द का यह भेदक व व्यवच्छेदक है। जब शब्द के विषय में यह सशय उत्पन्न होता है कि शब्द, द्रव्य-गुण-कर्म तीनों में से कौन-सा है ? विभागजत्व धर्मों का द्रव्यादि सभी धर्मों में अभाव जान से शब्द का द्रव्य मानकर गुण-कर्म से भिन्न कहा जाय ? अथवा गुण मानकर द्रव्य कर्म से भिन्न कहा जाय ? या कर्म मानकर द्रव्य गुण से भिन्न कहा जाय ? किसी एक के व्यवस्थापक धर्मों को मैं उपलब्ध नहीं कर पा रहा हूँ, जिसे करना चाहता हूँ द्रव्य की सभी बुद्धि प्रकृत में 'विशेषापेक्षा' है, जो सशय की उत्पत्ति में परोक्षक है।

विप्रतिपत्ति इस पद में 'वि' का अर्थ है विरुद्ध अथवा विरोधी। प्रतिपत्ति का अर्थ है—ज्ञान। एक अधिकरण में विरोधी ज्ञान होना विप्रतिपत्ति

* । सशय की उत्पन्न करता है। जैसे कोई आचार्य कहते हैं आत्मा है और आचार्य का कहना है आत्मा नहीं है। यहाँ आत्मा एक अधिकरण में उत्पन्न नहीं। य दो विरोधी ज्ञान जब किसी तीसरे व्यक्ति के सामने आते हैं, तो उस सशय होजाता है कि आत्मा है या नहीं ? क्योंकि 'होना' और 'न होना' दोनों विरोधी धर्मों का एक अधिकरण में रहना असम्भव है। इनमें से किसी एक धर्म का निश्चायक हेतु जबतक उपलब्ध नहीं होता विशेष की अपेक्षा होने पर तबतक अनवधारणरूप सशय की स्थिति बनी रहती है।

उपलब्धि-अव्यवस्था कभी यह देखाजाता है कि न हीनी हुई अर्थात् अविद्यमान वस्तु की उपलब्धि-प्रतीति होजाती है, जैसे मरुमरीचिका में जल की प्रतीति तथा नदी-तटभाग आदि में विद्यमान जल की उपलब्धि होती है। अन्तर किमी अवसर पर कोई वस्तु प्रतात होने पर यह सशय उत्पन्न होजाता है कि यह प्रतीति मरुमरीचिका में जल व समान अविद्यमान की प्रतीति है, अथवा नदी आदि में जल के समान विद्यमान की ? विशेष की अपेक्षा होने पर जबतक विशेष के अवधारण (निश्चय) का कोई हेतु उपलब्ध नहीं होता, यह सशय बना रहता है। विद्यमान-अविद्यमान दोनों प्रकार की वस्तु का उपलब्ध होजाना उपलब्धि-विवेक अवस्था का स्वरूप है।

अनुपलब्धि-अव्यवस्था पूर्वोक्त के विपरीत कभी ऐसा होता है कि विद्यमान वस्तु की उपलब्धि नहीं होती, अर्थात् अनुपलब्धि रहती है। जैसे विद्यमान भी वृक्षादि की जब दिखाई नहीं देती। दीवार में गड़ी कील का अथवा भूमि में गड़े खड़े आदि का बहूतया भाग दिखाई नहीं देता। भूमि के भीतर पानी भरा पड़ा है, पर दीखने में नहीं आता। यह विद्यमान वस्तु की अनुपलब्धि है अविद्यमान वस्तु जो उत्पन्न नहीं हुई, अथवा उत्पन्न होकर नष्ट होचुकी है उसकी अनुपलब्धि यथार्थ है अन्तर ऐसा होजाता है कि दुर्जन पर भी कभी वस्तु नहीं मिलरहा जानी। उस समय यह सशय होजाता है कि वस्तु की यह अनुपलब्धि वस्तु की अविद्यमानता में है, अथवा विद्यमान ही वस्तु दिखाई नहीं देरही ? वस्तु की विद्यमानता अविद्यमानता दोनों अवस्थाओं में वस्तु की अनुपलब्धि 'अनुपलब्धि-अव्यवस्था' का स्वरूप है।

प्रत्यक्ष हेतु व अवसर पर विशेष जानकारी की अपेक्षा होना आवश्यक रहता है। हम आर से व्यक्ति के उदासीन रहने पर सशय अवकाश नहीं पाता। यहाँ यह समझरहना चाहिए कि प्रथम कहे समानधर्म और अनेकधर्म जब वस्तुगत रहते हैं तथा अन्त में कहे गये उपलब्धि और अनुपलब्धि जाता व्यक्ति में अवस्थित रहते हैं। इन हेतुओं में साधारण समझा रहने पर भी हमी विशेषता के कारण इनका पृथक् निर्देश कियागया है ॥ २२ ॥

‘प्रयोजन का स्वरूप अवसरप्राप्त प्रयोजन का स्वरूप सूत्रकार ने
 ॥ २४ ॥

यमर्थमधिकृत्य प्रवर्तते तत् प्रयोजनम् ॥ २४ ॥

यम् जिस अर्थम् | अर्थ को [अधिकृत्य] लक्ष्य कर प्रवर्तते |
 उक्त होता है । कार्य व्यक्ति | तत् | वह अर्थ | प्रयोजनम् प्रयोजन कहा-
 जाता है ।

प्रत्येक व्यक्ति जानिकर तथा दुःखद स्थिति में वचना चाहता है तथा
 भविष्य में सुखजनक वस्तु का प्राप्त करना चाहता है । यह पतिकूल वा छोटना
 तथा अनुकूल का पकड़ना व्यक्ति की प्रत्येक प्रवृत्ति का लक्ष्य होता है । सूत्र
 का अर्थ यह ‘यमी’ छोटने पकड़ने की भावना का अभिव्यक्त करता है ।
 सीका नाम प्रयोजन है क्योंकि यही प्रवृत्ति का हेतु-प्रयोजक होता है । टीका
 उद्देश्य बनाकर व्यक्ति किसी वायं में प्रवृत्त हुआ करता है । सूत्रगत ‘अधिकृत्य’
 पद का अन्वयान्त अधिकार का तात्पर्य है । उस अर्थ को प्राप्त करूँगा अथवा
 सबका आङ्गुली, पाया निश्चय इसी निश्चय वा उद्देश्य व लक्ष्य बनाकर व्यक्ति
 स्वयं सम्पन्न करने में प्रवृत्त होता है । इसप्रकार निश्चय किया हुआ अर्थ
 प्रवृत्ति का लक्ष्य बनजाता है । यही प्रयोजन है ।

समाप्त में प्रत्येक व्यक्ति सुख को प्राप्त करने और दुःख वा छोटने क
 प्रयत्न करता है, अतः सुखप्राप्ति व दुःखहानि को प्रयोजन समझने भी
 अनुमत नहीं है । इसप्रकार पूर्वोक्त निश्चय व विषय सुखप्राप्ति, दुःखहानि
 का प्रयोजन मानाजाय । यह भी शास्त्र में अनुमोदित है । ॥ २४ ॥

‘दृष्टान्त’ का स्वरूप तत्प्राप्त दृष्टान्त का स्वरूप सूत्रकार ने
 बताया

लौकिकपरीक्षकाणां यस्मिन्तर्था बुद्धिसाम्यं स दृष्टान्तः ॥ २५ ॥

लौकिकपरीक्षकाणाम् लौकिक और परीक्षकों की यस्मिन् जिस
 अर्थ | अर्थ में विषय में बुद्धिसाम्यम् । बुद्धि जानकारी समान है । स |
 तद् अर्थ दृष्टान्त दृष्टान्त होता है ।

सूत्र का ‘लौकिक’ पद में समाज का साधारण जन विशिष्ट है, जिसमें
 स्वभावतः अथवा शिक्षा आदि के द्वारा ज्ञानातिशय प्राप्त नहीं किया । वे जन
 परीक्षक कहलाते हैं जिन्होंने दोनों प्रकार ज्ञानातिशय का प्राप्त किया है
 या प्रमाण और तर्क आदि के द्वारा किसी विषय की परीक्षा करने में समर्थ
 पाते हैं । जिस विषय का लौकिक और परीक्षक दोनों समानरूप में स्वीकार करें,
 वह दृष्टान्त कथि में आता है । तात्पर्य है ऐसी विषय का उपयोग आगे वर्णित
 अवयवा [सूत्र ३२-३७] में उदाहरण (दृष्टान्त) रूप में कियाजाता है ।

युक्त कीर्ति । पक्षक पदों का विभिन्न आधारे का संकेत करने है ।
 इस प्रकार जहाँ व कथा-प्रसंगों में वाद-प्रतिवादरूप में उपस्थित दो पक्षों
 का निर्देश अभिव्यक्त होता है । इसका अनुसार जहाँ प्रसंगों में वादी और
 प्रतिवादी दोनों जिस अर्थ का समानरूप में स्वीकार करें वही दृष्टान्त
 दाहरणरूप में पुनरावृत्त वाक्य में प्रस्तुत किया जाता है । दृष्टान्त के दो
 प्रकार हैं — साधर्म्य और वैधर्म्य । इस दृष्टान्त के साथ विशेष होने पर प्रतिपक्ष
 का निश्चय स्पष्टतः और दृष्टान्त की अनुकूलता ज्ञान पर अन्तःपक्ष का स्थापन
 स्पष्टतः होता है ।

स्वयं दृष्टान्त पद में यह भावना अभिव्यक्त होती है । यह दृष्ट और
 अन्त दो पदों का समवाय है । पहले का अर्थ है — ज्ञात और दूसरे का है
 ज्ञान होने का निश्चय । उगरी पूर्णता । अन्तभावव्यवस्था, किसी ज्ञात पद के
 पक्ष प्रतिपक्ष दोनों के द्वारा उसीरूप में अर्थात् समानरूप में स्वीकार करना
 दृष्टान्त है । अथवा दो में दृष्टान्त का स्थान अन्तःपक्ष में पूर्ण है । २० ।

सिद्धान्त का लक्षण—अवसरप्राप्त सिद्धान्त का लक्षण सूचक त
 किया —

तन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थितिः सिद्धान्तः ॥ २६ ॥

तन्त्राधिकरणाभ्युपगमसंस्थिति । तन्त्रसंस्थिति, अधिकरणसंस्थिति और
 अभ्युपगमसंस्थिति । सिद्धान्त, सिद्धान्त है ।

'सिद्धान्त' पद 'सिद्ध' और 'अन्त' दो पदों का समवाय है । पहले का भाव
 है । यह इस प्रकार का है । इस रूप में ज्ञानागम्य अथवा स्वीकृत किया गया पदार्थ ।
 हमारे का तात्पर्य है । पूर्णतया, वैयक्तिक ज्ञान का निश्चय । पदार्थविषयक ज्ञान को
 पूर्णता यह ज्ञान हासिल है अन्य प्रकार का नहीं, यह सिद्धान्त का स्वरूप
 है । शीघ्र ही भाव सूत्र के संस्थिति पद द्वारा अभिव्यक्त होता है । सम्
 उपमग का अर्थ है । सम्यक् प्रकार अच्छी तरह पूर्णरूप में । स्थिति
 अथवा जो वस्तु नेमी जानी गई है । इसका पूर्णता में इसीरूप में ज्ञान
 , अन्तभावव्यवस्था । संस्थिति पद का तात्पर्य है । इसके अनुसार सिद्धान्त का
 स्वरूप या लक्षण बतल संस्थिति है । सूत्र के अंत में 'संस्थिति पद के
 साथ वृत्ति सिद्धान्त के विभिन्न प्रकारों को अभिव्यक्त करने है । तब पदार्थ

सिद्धान्त के भेद

तन्त्रसंस्थिति तन्त्र पद शास्त्र का पर्याय है । एक-दूसरे के साथ सम्बद्ध
 अथ सम्मेलन का जो उपदेश किया जाता है वह शास्त्र है । वहाँ उपपादित विचार

। अगमिष्यति अर्थात् तन्त्रसिद्धान्त कहा जाता है । सिद्धान्त का दूसरा प्रकार है

अधिकरणमस्थितिः एक अर्थ के सिद्ध होन पर जो उसमें सम्बद्ध अर्थ गतव्यरूप सन्भवतः सिद्ध होजाता है , अर्थात् जिनकी सिद्धि के बिना पहला अर्थ सिद्ध नहीं होपाता । उन अर्थों का प्रकरणानुक्रम निश्चय 'अधिकरणसिद्धान्त' माना गया है । सिद्धान्त का तीसरा प्रकार है

अभ्युपगमसंस्थिति जो विषय अभी निश्चित नहीं है उसका किसी प्रसंग के कारण स्वीकार करलना , किसी विशेष अर्थ की परीक्षा करने के लिए तथाप्रसंग में किसी किसी अनिश्चित विषय को उतन अवसर के लिए स्वीकार करलिया जाता है । ऐसा स्वीकार अभ्युपगमसिद्धान्त कहा जाता है । २६ ।

तीन प्रकार के सिद्धान्तों में पहला प्रकार 'तन्त्रमस्थिति' के दो भेद हैं सर्वतन्त्रमस्थिति, प्रतितन्त्रमस्थिति । इसके अनुसार सूत्रकार ने सिद्धान्त के चार भेदों का निवेदन किया

**स चतुर्विधः सर्वतन्त्रप्रतितन्त्राधिकरणाऽभ्युपगम-
संस्थित्यर्थान्तरभावात् ॥ २७ ॥**

[स , बहु सिद्धान्त चतुर्विध] चार प्रकार का है [सर्वतन्त्रप्रतितन्त्राधिकरणाऽभ्युपगमसंस्थित्यर्थान्तरभावात् सर्वतन्त्र, प्रतितन्त्र, अतिवरण अभ्युपगम संस्थितियों के परस्पर भिन्न होने से] अर्थान्तरभावात् ।

मस्थिति पदों को प्रत्येक के साथ जोड़कर सिद्धान्त के ये चार भेद स्पष्ट होत हैं सर्वतन्त्रसिद्धान्त प्रतितन्त्रसिद्धान्त, अतिवरणसिद्धान्त अभ्युपगम सिद्धान्त । इस नामनिर्देश में लक्षण-पद 'मस्थिति' के स्थान पर 'लक्ष्यपद सिद्धान्त' का प्रयोग सूत्रकार द्वारा अग्रिम सूत्रों में किया निदेश के अनुसार ॥ २७ ।

सर्वतन्त्रसिद्धान्त इसमें प्रथम सिद्धान्त का स्वरूप सूत्रकार ने बताया

सर्वतन्त्राविरुद्धस्तन्त्रेऽधिकृतोऽर्थः सर्वतन्त्रसिद्धान्तः ॥ २८ ॥

[सर्वतन्त्राविरुद्ध] सब शास्त्रों में अविरुद्ध समानरूप से स्वीकृत [तन्त्र किसी एक शास्त्र में अधिकृत, अधिकृत विशेषरूप से वर्णित] अर्थ [अर्थ विषय , सर्वतन्त्रसिद्धान्त] सर्वतन्त्रसिद्धान्त माना जाता है ,

कोई विषय किसी शास्त्र का मुख्य प्रतिपाद्य होन के कारण उस शास्त्र में विशेषरूप से वर्णित किया गया हो तथा अन्य सब शास्त्रों से उस विषय को बिना किसी विरोध के स्वीकार करलिया जाता है वह सर्वतन्त्रसिद्धान्त है क्योंकि उसे सब शास्त्रों ने समानरूप से माना है

जैसे घ्राण रसन चक्ष त्वक्, श्रोत्र य इन्द्रिया है। गन्ध रस स्पर्श दण्ड य सब यथाक्रम घ्राण आदि इन्द्रिया के द्वारा ग्राह्य विषय है। पृथिवी जल तेज, वायु, आकाश, ये पांच भूत हैं। किसी अर्थ का ज्ञान प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों के द्वारा किया जाता है। उन सब विषयों का विशेषरूप सतिस्वरूप न्याय वैशेषिक शास्त्रों में हुया है; और अन्य सब शास्त्रों में इन अर्थों का इसी रूप से स्वीकार विद्यमान है। ऐसी मान्यताएँ 'सर्वतन्त्रसिद्धान्त' की सीमा में आती है। २८ ॥

प्रतिनन्त्रसिद्धान्त सिद्धान्त के दूसरे भेद का स्वरूप सूत्रकार ने बताया

समानतन्त्रसिद्धः परतन्त्रसिद्धः प्रतिनन्त्रसिद्धान्तः ॥ २९ ॥

समानतन्त्रसिद्ध समानशास्त्र में (सिद्धान्तरूप में) जो विषय सिद्ध निश्चित स्वीकृत है, [परतन्त्रसिद्ध] अन्य शास्त्र में स्वीकृत नहीं है वह [प्रतिनन्त्रसिद्धान्त] प्रतिनन्त्रसिद्धान्त है।

यह सूत्र के तन्त्रसिद्धताऽर्थ, पदा नी अनुमान उस सूत्र में समझना चाहिये। एक तन्त्र में जो अर्थ-विषय अधिकृत है, जिस उद्देश्य से शास्त्र का प्रारम्भ किया गया है उसीके अनुरूप विषय का उपपादन है, उस शास्त्र में समान-शास्त्र में उक्त विषय को उसीरूप में सिद्ध मान लिया गया है। परन्तु अन्य शास्त्रों में जिनका वह विषय प्रतिपाद्य नहीं है उक्त विषय को उसीरूप में सिद्ध नहीं माना गया, प्रत्युत उसका वर्णन अन्य प्रकार में हुआ है। इस विषय अपने अपने शास्त्रों के प्रतिपाद्य होने से प्रतिनन्त्रसिद्धान्त कहे जाते हैं।

यस सिद्धान्त के स्वरूप को यह भावना इस नाम से स्वयं अभिव्यक्त होती है। प्रत्येक शास्त्र के अपने प्रतिपाद्य विषय के अनुरूप जो सिद्धान्त मान्यता है वे प्रतिनन्त्रसिद्धान्त हैं क्योंकि उनका उसीरूप में प्रतिपादन

१ वात्स्यायनभाष्य पर मुद्रगनाचार्य द्वारा रचित एवं सवत १९७८-१९७९ ई० सन् में गुजराती मुद्रणालय, बम्बई में प्रकाशित व्याख्या में सूत्र का पाठ 'समानतन्त्रसिद्धः परतन्त्रसिद्धः' दिया है, जो व्याख्याकार की कल्पना प्रतीत होता है। ऐसा पाठ अन्यत्र कहीं उपलब्ध नहीं। इसका अर्थ किया है 'समानतन्त्रे-स्वशास्त्रसदृशशास्त्रेऽसिद्धः अप्रतिपादित परतन्त्रे च सिद्धः प्रतिपादितो य सिद्धान्तत्वेन विषयः स प्रतिनन्त्रसिद्धान्तः।' अपने समानशास्त्र में जो प्रतिपादित नहीं हुआ, और परशास्त्र में सिद्धान्तरूप में प्रतिपादित हुआ है, वह प्रतिनन्त्रसिद्धान्त कहा जाता है। ऐसा अर्थ कर देने पर दोनों पाठों के तात्पर्य में कोई अन्तर नहीं है।

हमने इस संस्करण में सूत्रपाठ को वाचस्पति मिश्रकृत न्यायसूची-निबन्ध के अनुसार सर्वत्र स्वीकार किया है।

अन्य उन शास्त्रों में नहीं होता, जिनका वह प्रतिपाद्य विषय नहीं है। जैसे आत्म्य की मान्यता है जा असत् है, वह कभी सद्भाव में नहीं आता जा गरह उसको स्वरूप का नाश नहीं होता चेतन ममस्त आत्मतत्त्व निरतिशय है, अतिशय में शून्य है। अतिशय का अर्थ है अनिरेव विशेषता, परस्पर एक दूसरे से अन्तर होना। आत्माओं में यह बात नहीं है अर्थात् ममस्त आत्मा अन्यत्त्व से समान है। निरतिशय का यह भी तात्पर्य है कि राग द्वेष आदि के आणत से आत्मतत्त्व के चैतन्यस्वरूप में कोई अन्तर नहीं आता, आत्मतत्त्व का अतिगुणान्तरक स्वरूप उस अवस्था में भी अक्षुण्ण बना रहता है। दह, इन्द्रिय, मन तथा इन्द्रियों के गन्ध, रूप आदि विषयों और उनके कारणों में परस्पर विशेषता-भेद पायाजाता है। दह आदि वार्यों में उपलब्धमान आत्मा भेद उनके कारण-भेद से अभिव्यक्त होता है समान दहों के कारणों में परस्पर भिन्न हैं, उनके कारण तत्त्व भी परस्पर भिन्न होते हैं।

इस विचार की प्रतियोगिता में न्याय-वैशेषिकों की मान्यता है अगत् की रचना में पुरुषों के शुभाशुभ कर्म कारण होता है कर्मों के कारण दोष हैं, और प्रवृत्तियाँ हैं। चेतन आत्मतत्त्व अपने राग, द्वेष आदि गुणों से युक्त होता है कोई आत्मा रागी है, कोई द्वेषी। इसप्रकार इनका परस्पर वैशिष्ट्य तक व्यवहार में जानाजाता है। उत्पत्ति असत् को होती है, यदि वह उत्पत्ति से पूर्व सत् है, तो उत्पत्ति होता अनावश्यक है जा उत्पत्ति हुआ है उसका नाश होजाता है उत्पन्न वस्तु को सदा बन रहते नहीं देखाजाता, इत्यादि।

१. वात्स्यायनभाष्य में इस मत को इति योगानाम् कहकर लिखागया है। कतिपय व्याख्याकारों ने इसका पातञ्जल योग आदि अर्थ समझते में भूल की है। 'सांख्य' नाम में जो सिद्धान्त भाष्य में कहे हैं, पातञ्जल योग उनको ठीक उसीरूप में स्वीकार करता है; सांख्य से उसका कोई विरोध नहीं है। वात्स्यायन ने यहाँ 'योग' पद का प्रयोग न्याय-वैशेषिक के लिए किया है। इसका आधार है परमाणुओं के संयोग से जगत् की रचना का मानना। पातञ्जल योग के लिए प्रयुक्त 'योग' पद 'युज समाधौ' धातु से निष्पन्न होता है, तथा न्याय-वैशेषिक के लिए प्रयुक्त 'योग' पद 'युजिर् योगे' धातु से। पदों की आकृति समान है, पर अर्थ भिन्न है। इस पद का प्रयोग इसी अर्थ में कीटलीय अर्थशास्त्र में हुआ है—“सांख्ये योगो लोकायत चैतान्वीक्षकी” [कौट० १। २। १०]

२. इसके लिए देखें—यत् प्रकरण के सूत्र १७, १८ तथा अ० ३, आ० २, सू० ६०-७२ ॥

य मान्यताएं आयातन एक-दूसरे क विपरीत प्रतीत होती हैं पर वस्तुतः विभिन्न शास्त्रों के प्रतिपाद्य विषय की सीमाओं का वह चमत्कार है। प्रत्येक शास्त्र अपनी बात को अपने मुख्य प्रतिपाद्य विषय की सीमा के अन्दर रहकर कहना चाहता है। उसमें वस्तु का जो स्वरूप उभरकर आता है उसमें ही वह बह देता है वह कथन अन्य शास्त्रों की उस विषय की मान्यता से मेल खाता दिखाई नहीं देता, क्योंकि विषय के प्रतिपादन की उसकी अपनी सीमा है। इसी स्थिति में ये मान्यता 'प्रतिनिरमिद्धान्त' के नाम से शास्त्र में व्यवहृत होती है ॥ २९ ॥

अधिकरणमिद्धान्त अवसरप्राप्त अधिवर्णामिद्धान्त का स्वरूप स्पष्ट करने बताया

यत्सिद्धावन्यप्रकरणसिद्धिः सोऽधिकरणसिद्धान्तः ॥ ३० ॥

यत्सिद्धौ जिस अर्थ को सिद्ध हो जाना पर अनुप्रकरणसिद्धि, दूसरे प्रकरण में साथ लगे प्रथा की जा सिद्ध हो जाती है, [म] वह [अधिकरणसिद्धान्त अधिकरणमिद्धान्त माना जाता है।

मुख्य प्रसंग के सिद्ध हो जाने पर उसके साथ लगे जो अर्थ स्वतः अनायास सिद्ध हो जाते हैं उन विषयों का उसप्रकार सिद्ध निश्चय हो जाना अधिवर्णमिद्धान्त की सीमा में आता है। जैसे आत्मा की सिद्धि का प्रसंग चल रहा है, उसमें कहा गया कि जाना आत्मा देह-इन्द्रिय आदि से भिन्न है। उसमें अनु दिया गया दर्शनस्थानाभ्यामेवावधारणान् ३।१।१॥ 'दर्शन चक्षुः और स्पर्शन त्वक् इन्द्रिय है। चक्षु के द्वारा रूप का ग्रहण होता है, त्वक् के द्वारा स्पर्श गुण का। चक्षु से स्पर्श का, तथा त्वक् से रूप का जानना सम्भव नहीं, ये इन्द्रियाँ नियत विषय हैं अपने अपने किसी नियत विषय के ग्रहण में साधन होत हैं। एक इन्द्रिय से किसी अन्य इन्द्रिय द्वारा प्राप्त विषय का ग्रहण किया जाता अव्यव नहीं होना। परन्तु जो जाना व द्रष्टा है, उसका जो प्रतिमन्धान होता है, उसका स्वरूप है जिस वस्तु का मैं चक्षु-इन्द्रिय में देखा था उसीका अब मैं त्वक् में छू रहा हूँ, अथवा जिसको त्वक् में छुआ था उसीको अब चक्षु में देख रहा हूँ।

इस प्रतीति में गत अनुभव का देखना व छूने का स्मरण और वर्तमान अनुभव छूना व देखना दोनों भास रहे हैं इसमें स्पष्ट है दोनों इन्द्रियाँ से भिन्न कोई अन्य द्रष्टा व जाना है, जो अकेला दोनों इन्द्रियरूप साधना द्वारा

१ 'प्रतिमन्धान' वह जान होता है, जिसमें गत अनुभूत वस्तु का स्मरण और वर्तमान में होनेवाला अनुभव दोनों मिले रहते हैं। जैसा उक्त वाक्य से ज्ञात हो रहा है।

याह्य भिन्न विषयो का ज्ञान करता है, तथा पूर्वगृहीत का स्मरण करता है । यही प्रतीति के कर्ता द्रष्टा व ज्ञाता इन्द्रियाँ नहीं होसकते, क्योंकि एक इन्द्रिय दूसरे इन्द्रिय के विषय को न ग्रहण करसकता है और इसीकारण न उसका स्मरण । परन्तु उक्त प्रतीति में एक कर्ता के द्वारा ग्रहण और स्मरण का होना स्पष्ट है । इसमें मिश्र होता है ज्ञाता, द्रष्टा, स्मर्ता आदि के रूप में आत्मतत्त्व इन्द्रिय तथा देह आदि से सर्वथा भिन्न वस्तु है ।

शका की वासकनी है एक इन्द्रिय अन्य इन्द्रिय के ग्राह्य विषय का ग्रहण या स्मरण न करसके पर इतना सघात सब देहेन्द्रियादि का समूह—यह कार्य करसकेगा । समूह में सब विषयों के ग्रहण करने की क्षमता एकत्रित रहगी ।

यह शका निराधार है । कारण है उक्त समूह के किन्ही विशिष्ट अवयवों से ग्राहकता शक्ति का सीमित रहता । चक्षु आदि इन्द्रियाँ उस समूह के अवयव हैं । अपने-अपने विषय की ग्राहकता शक्ति उन अवयवों में निहित रहती है, उनका छोडकर अन्यत्र वही उसका संक्रमण असम्भव है । उन अवयवों से अतिरिक्त 'सघात या समूह' नाम का कोई विशिष्ट तत्त्व नहीं है, जिस एक में ये सम्मिल शक्तियाँ संक्रान्त होगई हों । समूह मानने पर भी रूप का ग्रहण चक्षु द्वारा एवं रस का ग्रहण रसन द्वारा होगा । ऐसी स्थिति में जब पृथक् एक इन्द्रिय द्वारा इन्द्रियान्तर के विषय का ग्रहण-स्मरण नहीं होता, तब सघात मानने पर भी वह सम्भव न होगा । दोनों दशाओं में ग्रहण करने की परिस्थिति सर्वथा समान रहती है । इसप्रकार देह-इन्द्रिय आदि से अतिरिक्त आत्मतत्त्व सिद्ध होना है ।

यहाँ मुख्य प्रसंग आत्मा की सिद्धि का है । इसके निर्णीत होजाने पर इसके अनुपलब्धी साथ में संलग्न, निम्न विषय स्वतः सिद्ध होजाते हैं—इन्द्रियों का नाना होना, एक-एक इन्द्रिय में अपने नियत विषय के ग्रहण करने की क्षमता होना, अपने विषय का ग्रहण करना इन्द्रिय के अस्तित्व की पहचान होना, ज्ञाता के लिए इन्द्रियों का ज्ञानसाधनमात्र होना गन्ध आदि गुणों से द्रव्य का अतिरिक्त होना, द्रव्य को गुणों का अधिकरण मानना, तथा चेतनतत्त्वों का अनियतविषय होना, अर्थात् चेतनतत्त्व किसी एक ही विषय को ग्रहण करे ऐसा न होना । देहेन्द्रियादि से आत्मा के अतिरिक्त सिद्ध होने पर उक्त सब अर्थ स्वतः सिद्ध होजाते हैं, क्योंकि इनकी सिद्धि के बिना, देहादि से अतिरिक्त आत्मतत्त्व की सिद्धि का होना सम्भव नहीं होता । इसप्रकार मुख्य प्रसंग आत्मतत्त्व की सिद्धि होजाने पर उक्त सान्यताओं का सिद्ध होजाना 'अधिकरण-सिद्धान्त' की सीमा में आता है ॥ ३० ॥

अभ्युपगमसिद्धान्तः अन्तिम 'अभ्युपगमसिद्धान्त' का स्वरूप सूत्रकार ने
यत् ॥

अपरीक्षिताभ्युपगमात् तद्विशेषपरीक्षणमभ्युपगम-

सिद्धान्तः ॥ ३१ ॥

[अपरीक्षिताभ्युपगमात् अपरीक्षित अर्थ का स्वीकार कर लेने से
| तद्विशेषपरीक्षणम् | उस विषय की विशेषपरीक्षा के निमित्त | अभ्युपगम-
सिद्धान्त | अभ्युपगमसिद्धान्त माना जाता है।

किसी विषय का निश्चय करने के लिए चर्चा चल रही है। उस विषय
के किसी विशेष अंश की परीक्षा करने के लिए जब उसके बिना परीक्षा किंय हूए
किसी अंश को उस अवसर के लिए स्वीकार कर लिया जाता है, तब ऐसा स्वीकार
करना 'अभ्युपगमसिद्धान्त' कहा जाता है।

शब्द-विषयक चर्चा चल रही है। न्याय-वैशेषिक की मान्यता है शब्द
गुण है, और अनित्य है। प्रतिवादी ऐसा नहीं मानता, वह शब्द का न गुण
मानता है, न अनित्य। शब्द का द्रव्यत्व और नित्यत्व दोनों अभीतक अपरीक्षित
हैं, शब्द विषयक इन दोनों बातों की परीक्षा करनी अपरीक्षित है। जब वादी यह
कहता है अच्छा, मान लेते हैं थोड़ी देर के लिए कि शब्द द्रव्य है। शब्द के द्रव्य
होने पर वह नित्य है अथवा अनित्य? उस विशेष धर्म की परीक्षा कर लेनी
चाहिए। ऐसे अवसरों पर शब्द के अपरीक्षित धर्म 'द्रव्यत्व' को चर्चा प्रमग में
स्वीकार कर लेना 'अभ्युपगमसिद्धान्त' की सीमा में आता है। वादी का ऐसा
स्वीकार करना अपनी बुद्धि व प्रतिभा के अतिशय बौ, तथा प्रतिवादी की
बुद्धि के तिरस्कार को प्रकट करने के लिए होता है।

विभिन्न सिद्धान्तों के जो नाम सूत्रकार ने निर्धारित किए हैं, उनके
निर्वचन के आधार पर उस सिद्धान्त का स्वरूप अभिव्यक्त हो जाता है ॥ ३१ ॥

'अवयव' प्रतिज्ञा आदि सिद्धान्त निरूपण के अनन्तर उद्देश्य-सूत्र के
अनुसार कमप्राप्त 'अवयव' पदार्थ के विषय में सूत्रकार ने कहा

प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनान्यवयवाः ॥ ३२ ॥

[प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनयनिगमनानि, प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय,
निगमन ये पाँच] [अवयवा] अवयव कहा जाते हैं।

यह 'अवयव' पद सांकेतिक है। किसी समूह के विभिन्न अंशों को 'अवयव'
कहा जाता है। यह पद उस समूह का संकेत करता है। वह समूह है विशिष्ट
वाक्य, जिसके उक्त प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयव हैं। इसी आधार पर उस वाक्य
को 'पञ्चावयव वाक्य' कहा जाता है। उद्देश्य सूत्र में सर्वप्रथम प्रमाण का निर्देश
है, प्रमाणों में एक 'अनृमान प्रमाण' है, जिसका निरूपण गत सूत्रों [१।१।
३५] में कर दिया गया है। उसीका विवरण है 'अवयव'। वस्तु की सिद्धि के

लिए अनुमान प्रमाण का प्रयोग जिस वाक्यसमूह के द्वारा किया जाता है, उसीके प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयव है।

अनुमान के भेद अनुमान-प्रमाण दो प्रकार का माना गया है एक 'स्वार्थानुमान' दूसरा 'परार्थानुमान'। पहला वह है, जहाँ व्यक्ति स्वयं किसी अर्थ को समझने के लिए उसका साधक हेतु, उदाहरण आदि का चिन्तन करता है, और उसीके अनुसार विषय की यथार्थता का समझलेता है। इसमें प्रतिज्ञा आदि वाक्य के उच्चारण करने की आवश्यकता नहीं होती।

अनुमान का दूसरा प्रकार वह है, जहाँ अन्य व्यक्ति का किसी विषय के समझाने का प्रयास किया जाता है। वहाँ प्रतिज्ञा आदि वाक्यों का प्रयोग आवश्यक होता है क्योंकि बिना वाक्यप्रयोग के अन्य को समझाया जाना सम्भव नहीं होता। यद्यपि शब्द प्रमाण में किसी अन्य व्यक्ति का विषय की यथार्थता का समझाया जाना वाक्यप्रयोग द्वारा सम्भव होता है, परन्तु शब्द प्रमाण का क्षेत्र केवल उन्ना है जहाँ, आना वाढा उच्चरित अथवा प्रयुक्त शब्द एवं वाक्यसमूह पर श्रद्धा व विश्वास रक्खा हो। शब्द-प्रमाण में प्रतिज्ञा आदि अवयवों का निर्देश अपेक्षित है। क्वन वाक्यान्वयार्णमात्र की समझना में अनुमान के क्षेत्र में शब्द-प्रमाण का समावेश नहीं होता। यह परार्थानुमान वहाँ अपेक्षित होता है, जहाँ उच्चरित वाक्यसमूह पर श्रद्धा की श्रद्धा न हो। शिष्यों के मन्मुख गुरु के द्वारा प्रतिज्ञा आदि अवयवों का निर्देशन उनके स्वरूप को समझने की भावना से होता है, जिससे अवसर आन पर वह उस अर्थ को उसीप्रकार प्रतिज्ञा आदि अवयवों के प्रयोग द्वारा अन्य व्यक्ति को समझा सके।

अवयवों में न्यूनाधिकता का विचार समय समय पर आचार्यों ने इन अवयवों में न्यूनाधिकता की वृत्ति की है। किन्ही का विचार है प्रतिज्ञा आदि अवयवों में केवल एक 'उपनय' नामक अवयव अर्थ-साधन में उपयोगी है, क्योंकि उसमें हेतुगोचर उदाहरण की अपेक्षा रखते हुए, 'नथा या न तथा' कहकर साध्य का उपसहार किया जाता है। इसमें सभी अपेक्षित अवयव सम्मिलित है उनका पृथक् निर्देश व्यर्थ का आढम्बर है।

उपनय में उदाहरण की स्पष्ट अपेक्षा रहती है, अब उदाहरण और उपनय केवल दो अवयव अर्थ साधन में पर्याप्त है यह बौद्ध आचार्यों का विचार है।

अर्थ सिद्धि में मूलरूप में प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण का प्रयोग आवश्यक रहता है, अतः तीन अवयवों द्वारा अर्थ का निश्चय हो जाने से अन्य का प्रयोग अनावश्यक है- वयत को केवल तूल देना है। यह हासकता है कि पहले तीन के स्थान पर अन्तिम तीन उदाहरण, उपनय निगमन का उपयोग कर लिया जाय। अर्थ-प्रकाशन की दृष्टि से इनमें कोई विशेष अन्तर नहीं, किन्ही

वाक्य का बलन दृष्टरथा जाता है। ऐसा विचार साध्य याग का है, तथा पूर्वोक्त मीमांसा भी इसमें सहमति रखते हैं।

न्याय-वैशेषिक की यह दृढ़ मान्यता है कि स्वार्थानुमान में भले ही दो या तीन अवयवों का उपयोग मानलिया जाय, परन्तु परार्थानुमान में अर्थ के पूर्ण संबंधों के निश्चय के लिए प्रतिज्ञा आदि पाँचा अवयवों का उपयोग अत्यन्त आवश्यक है।

कतिपय अज्ञान प्राचीन नैयायिकों ने प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवों के अतिरिक्त अर्थसिद्धि में उपयोगी अन्य पाँच अवयवों की कल्पना की है जिज्ञासा संशय, शक्यप्राप्ति, प्रयोजन, सशयवृत्तास। पर वस्तुतः अर्थ-साधन में इनका सीधा उपयोग कुछ नहीं है। यह अलग बात है कि परम्परा से अथवा दूरगत कोई सहारा इनका नहीं लग जाय।

इनमें पहला 'जिज्ञासा' है, जिसका तात्पर्य है किसी अर्थ को जानने की इच्छा। यह केवल उस अर्थ को जानने के लिए व्यक्ति की प्रवृत्ति में प्रयोजक है, अर्थ के साधन में इसका सीधा उपयोग कुछ नहीं। किसी अर्थ को व्यक्ति क्यों जानना चाहता है? केवल इसनिष्ठ कि तत्त्वतः उसको जानकर यदि वह हानिकर है तो उस छोड़ दे, यदि लाभकर है तो उस ग्रहण करे, यदि दोनों बातें नहीं हैं, तो उपेक्षा कर दे। यह स्थिति अर्थ के साधन में कोई सहारा नहीं देती।

दूसरा अवयव 'संशय' है। यह एक प्रकार से जिज्ञासा का आधार है। किसी एक धर्म में दो विरुद्ध धर्मों की सहत प्रतीति होना संशय का जनक है। ऐसी प्रतीति से संशय होने पर उन दो धर्मों में कौन श्वार्थ है यह जानने की इच्छा होती है। इसमें स्पष्ट है, संशय तो जिज्ञासा की अपेक्षा अर्थ-साधक वाक्यों में और अधिक दूर जापड़ा है। फिर भी जिज्ञासा की जड़ होने के कारण आचार्य ने 'संशय' का पृथक् उपदेश कर दिया है [१। १। २३]।

तीसरा अवयव जो अतिरिक्त कल्पना हि भागया, उसका नाम शक्य प्राप्ति बताया। इसका स्वरूप है प्रमाण प्रमाणा को प्रमेय का ज्ञान कराने के लिए होना है। यह एक साधारण बात है, केवल इतना ज्ञानन में कि प्रमाण प्रमेय का ज्ञान कराने के लिए होते हैं — किसी अर्थ की सिद्धि नहीं होती। अतः प्रतिज्ञा आदि के समान यह साधकवाक्य का भाग नहीं माना जाता।

चौथा कल्पना किया अवयव 'प्रयोजन' है। प्रतिज्ञा आदि अवयवों का प्रयोग किसी अर्थ का निश्चय करने के लिए किया जाता है। वह निश्चय अर्थ-साधक पञ्चावयव वाक्य के प्रयोग का फल है, साधकवाक्य का एकदेश भाग या अंश नहीं हो सकता।

पाँचवाँ वैसा अवयव—‘मशयव्युदास’ बताया गया । इसका तात्पर्य केवल प्रतिपक्ष का वर्णन करना है । यह इसलिए किया जाता है कि इसका प्रतिषेध हरदेत पर विचार्य विषय अपने वास्तविक रूप में प्रकाशित किया जा सके तथा यह स्पष्ट हो जाय, कि विरोधी कथन यथार्थ नहीं था । प्रतिपक्ष का वर्णन मात्र साधकवाक्य का एकदेश नहीं है ।

किसी अर्थ का अवधारण करने के लिए चर्चा चलने पर विज्ञाना, संशय आदि का इतना ही उपाय है, अथवा कहना चाहिए । इनकी सफलता ज्ञान ही में है कि ये चालू प्रसंग की पूर्ति में आकर उपकारक होते हैं । चालू प्रसंग में किसी अंग के पूर्वमात्र, जैसा कि इनके उक्त विवरण से स्पष्ट होता है, ये साधकवाक्य के भाग नहीं बनते । इनके विपरीत प्रतिज्ञा, हेतु आदि वाक्य साक्षात् विचार्य अर्थ के साधक होने से उस वाक्यसमूह के अवयव एकदेश माने जाते हैं, ऊँचीवा विवरण सूत्रकार ने यहाँ प्रस्तुत किया है । ३२ ॥

‘प्रतिज्ञा’ अवयव का स्वल्प साधक वाक्यसमूह के उन पाँच अवयवों में पहला है ।

साध्यनिर्देशः प्रतिज्ञा ॥ ३३ ॥

[साध्यनिर्देशः] साध्य का निर्देश कथन [प्रतिज्ञा] प्रतिज्ञा-नामक प्रथम अवयव है ।

जो अर्थ अभी सिद्ध नहीं है, जिसके विषय में सन्देह बना हुआ है । सन्देह की निवृत्तिपूर्वक उस साध्य अर्थ का निरूपण करने के लिए सर्वप्रथम उसका कथन करना ‘प्रतिज्ञा’ है । जैसे—शब्द नित्य है या अनित्य ? यह शब्द के ‘निरत्यत्व अनित्यत्व’ में सन्देह है । अनित्यत्ववादी अपना पक्ष पाँच अवयववाक्यों के साथ प्रस्तुत करता है । वे वाक्य यथाक्रम इसप्रकार होंगे

१ प्रतिज्ञा—‘शब्द अनित्य’ । शब्द अनित्य है । इसमें दो पद हैं ‘शब्द’ और ‘अनित्य’ यहाँ अनित्यत्व धर्म साध्य है, उसका अधिकरण शब्द है । तात्पर्य हुआ शब्दधर्मी में अनित्यत्व धर्म साध्य है, क्योंकि शब्द के नित्य-अनित्य हान में सन्देह है । सन्दिग्ध साध्य के अधिकरण का ‘पक्ष’ कहा जाता है — ‘सन्दिग्धसाध्यवान् पक्षः’ । जो पदार्थ निश्चितरूप से अनित्य हैं, वे शब्द के ‘सपक्ष’ कहे जायेंगे, जैसे घट, पट, मठ (मकान) आदि । जो अनित्य नहीं हैं, अर्थात् नित्य हैं, वे शब्द के ‘व्यपक्ष’ कहे जायेंगे जैसे आत्मा, आकाश आदि ।

२. ‘साध्यवान्’ पद में ‘मनुप्’ प्रत्यय अधिकरण अर्थ में है—सन्दिग्ध साध्य का अधिकरण ‘पक्ष’ कहा जाता है । शास्त्रीय प्रसंगों में उक्त अर्थ को अभिव्यक्त करने के लिए यह पद पारिभाषिक समझना चाहिए ।

इतको यथाक्रम 'सधर्मा' और 'विधर्मा' भी कहा जा सकता है। प्रतिज्ञा के अनन्तर दूसरा वाक्य है—

२. हेतु 'उत्पत्तिधर्मकत्वात्'। 'यो य उत्पत्तिधर्मकः स स अनित्यः' (व्याप्ति)।^१ उत्पत्तिधर्मक होने से। जो जो उत्पत्तिधर्मक होता है, वह अनित्य होता है। हेतु की दृष्टि व स्पष्टता के लिए यह व्याप्ति का निर्देश कथन किया जाता है।

३. उदाहरण 'घटादिवत्'। घट आदि के समान।

४. उपनय - 'तथा शब्द'। जैसा उत्पत्तिधर्मक घट है, वैसा उत्पत्तिधर्मक शब्द है।

५. नियमन 'तस्मात्तथा'। घट के समान उत्पत्तिधर्मक होने से शब्द अनित्य है ॥ ३३ ॥

हेतु का स्वरूप प्रतिज्ञा के अनन्तर हेतु का स्वरूप सूत्रकार ने बताया

उदाहरणसाधर्म्यात् साध्यसाधनं हेतुः ॥ ३४ ॥

[उदाहरणसाधर्म्यात्] 'उदाहरण के साधर्म्यं स [साध्यसाधनम्] साध्य का जो साधन होता है, वह [हेतु] हेतु' (हेतु नामक अवयव, कहा जाता है।

उदाहरण—साधर्म्य और वैधर्म्य दोनों प्रकार का होता है। प्रस्तुत सूत्र में उदाहरण के साधर्म्य से हेतु का स्वरूप बताया है। गतसूत्र की व्याख्या में सपक्ष और विपक्ष का उल्लेख हुआ है। सपक्ष समानधर्मा और विपक्ष विरुद्धधर्मा पदार्थ होते हैं। समानधर्मा उदाहरण की अनुकूलता से जो धर्म साध्य को सिद्ध करनेवाला होता है, वह 'हेतु' नाम से कहा जाता है।

साधर्म्य हेतु - सपक्ष और विपक्ष अथवा सधर्मा और विधर्मा, सन्दिग्ध साध्य के अधिकरण 'पक्ष' की दृष्टि से होते हैं। चालू प्रसंग में 'शब्द' पक्ष है, और उसमें 'अनित्यत्व' साध्य है। अब देखना है, ऐसा कौन सा धर्म है, जो शब्द और उदाहरण में प्रस्तुत पदार्थ दोनों में समानरूप से रहता हो? ऐसा धर्म 'उत्पत्तिधर्मकत्व' है। इसका 'उत्पत्तिमत्त्व' भी कहा जा सकता है उत्पत्तिधर्मवाला होना, अथवा उत्पत्तिवाला होना, एक ही बात है। ऐसे उत्पत्तिवाले पदार्थ 'घट आदि हैं, उनका कथन उदाहरण-अवयव' के रूप में होता है।

हेतु का स्वरूप बताने के लिए सूत्र में 'उदाहरणसाधर्म्य' पद का सन्निवेश इस दृश्य से किया गया है कि हेतु निर्देश के साथ उदाहरण में उसकी विद्यमानता का अभिव्यक्त किया जाय। यह अभिव्यक्ति 'व्याप्ति' के कथन द्वारा होती है। इसप्रकार 'शब्द अनित्य' प्रतिज्ञा के अनन्तर जब 'उत्पत्तिधर्मकत्वात्'

१. अधिक विवरण आगे उन-उन सूत्रों की व्याख्या में किया गया है।

अथवा उत्पत्तिमत्त्वात्' हेतु का निर्देश किया जाता है, उसीके साथ व्याप्ति का निर्देश होना चाहिए 'या य उत्पत्तिधर्मकः स स अनित्यः'—जो पदार्थ उत्पत्तिवाला होता है, वह अनित्य होता है। आगे उदाहरण कहा जायगा—जैसे घट आदि पदार्थ। व्याप्ति के निर्देश से हेतु की दृढ़ता व बलवत्ता प्रकट होती है। सूत्रकार को व्याप्तिनिर्देश यदि अपेक्षित न होता, तो 'साध्यसाधनं हेतुः' इतना सूत्र पर्याप्त था। व्याप्ति का कथन हेतु के विषय में यह स्पष्ट करता है कि हेतु का सम्बन्ध केवल अनित्यत्व के अधिकरण-पदार्थों के साथ रहता है, उनसे अतिरिक्त अन्य किसी पदार्थ में उक्त हेतु का सम्बन्ध नहीं है ॥ ३४ ॥

बंधम्यं हेतु—जैसे उदाहरण के साधर्म्य से साध्यसाधन हेतु होता है, वैसे उदाहरण-बंधम्य से भी, यह सूत्रकार ने बताया—

तथा बंधम्यान् ॥ ३५ ॥

[तथा] वैसे [बंधम्यान्] बंधम्य से।

मतसूत्र के 'साधर्म्यात्' पद को छोड़कर शेष समस्त सूत्र का यहाँ अनुवर्तन समझना चाहिए। इससे पूरा वाक्य होगा 'उदाहरणबंधम्यात् साध्यसाधनं हेतुः।' जैसे उदाहरणसाधर्म्य से साध्य का साधन हेतु होता है, वैसे [तथा] उदाहरणबंधम्य से [बंधम्यात्] साध्य का साधन हेतु होता है।

अन्वयव्यतिरेकव्याप्ति पञ्चान्वय वाक्य के रूप में प्रतिज्ञा है—'शब्दः अनित्यः'। हेतु है 'उत्पत्तिधर्मकत्वात्'। उदाहरण-साधर्म्य से इस हेतु की व्याप्ति होगी 'जो उत्पत्तिधर्मवाला है वह अनित्य होता है।' इस व्याप्ति को 'अन्वयव्याप्ति' कहा जाता है। उदाहरणबंधम्य से व्याप्ति का स्वरूप होगा—'जो उत्पत्तिधर्मक नहीं है, वह अनित्य नहीं होता।' इसका नाम 'व्यतिरेकव्याप्ति' है। अन्वयव्याप्ति में उदाहरण है, जैसे घट आदि द्रव्य। व्यतिरेकव्याप्ति में उदाहरण होगा, जैसे—आत्मा, आकाश आदि द्रव्य। अन्वयव्याप्तिक अनुमान में घट उदाहरण होने पर आगे 'उपनय' होगा तथा 'आयम्' वैसा यह शब्द है, अर्थात् जैसा घट है, वैसा (उत्पत्तिधर्मक) यह शब्द है। व्यतिरेक व्याप्तिक अनुमान में आत्मा आदि उदाहरण होने पर 'उपनय' होगा—'न तथा आयम्' और यह [शब्द] वैसा [आत्मा आदि जैसा] नहीं है, अर्थात् आत्मा आदि के समान, शब्द अनुत्पत्तिधर्मक नहीं है। इस प्रकार व्यतिरेकव्याप्ति के आधार पर 'उत्पत्तिधर्मकत्व' हेतु अनुत्पत्तिधर्मक द्रव्य आत्मा आदि से शब्द का बंधम्य प्रकट करना दुआ, शब्द के अनित्यत्व का साधक होता है ॥ ३५ ॥

उदाहरण का लक्षण हेतु के अनन्तर सूत्रकार ने उदाहरण का लक्षण बताया।

साध्यसाधर्म्यात्तद्धर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् ॥ ३६ ॥

[साध्यसाधर्म्यात्] साध्यसाधर्म्य से [तद्धर्मभावी] उस अथवा उसके धर्म को हुआनेवाला [दृष्टान्त] दृष्टान्त [उदाहरणम्, 'उदाहरण' नामक अवयव है।

अन्वयव्याप्तिक उदाहरण सूत्र के 'साध्य' पद से साध्य अनित्यत्व, तथा साध्याधिकरण पक्ष शब्द, दोनों का निर्देश सम्भव है। पहले निर्देश के अनुसार सूत्र की व्याख्या इसप्रकार सम्भवी नहीं। साध्य 'अनित्यत्व' है, जो पदार्थ दृष्टान्तरूप में उपस्थित किया जाता है, वहाँ भी 'अनित्यत्व' वंसा ही है; पर इतना विशेष है कि दृष्टान्त में 'अनित्यत्व' निश्चित है, पक्ष में सन्देह है। दृष्टान्त अपने निश्चित-अनित्यत्व के बल पर उस धर्म (अनित्यत्व) को पक्ष में हुआता है, अर्थात् प्रमाणित करता है। दृष्टान्त घट में अनित्यत्व का साधक है 'उत्पत्तिधर्मकत्व', वह पक्ष में भी विद्यमान है। अतः दृष्टान्त-बल पर पक्ष में अनित्यत्व को सिद्ध किया जाता है।

'साध्य' पद के दूसरे निर्देश के अनुसार सूत्रार्थ होगा 'साध्य अर्थात् पक्ष के समानधर्मा होने से दृष्टान्त उसके (पक्ष के) धर्म का हुआनेवाला होना है। पक्ष और दृष्टान्त दोनों में उत्पत्तिवाला होना' यह समानधर्म है। शब्द उत्पत्तिधर्मक है और घट भी। इस साधर्म्य से दृष्टान्त पक्ष शब्द में उसके 'अनित्यत्व' धर्म को प्रमाणित करता है। देखा जाता है घट उत्पन्न होता है; उत्पत्ति से पहले वह नहीं था, उत्पन्न हो जाने पर कालान्तर में नहीं रहता नष्ट हो जाता है, अतः अनित्य है। इसप्रकार एक धर्म घट में जब हम अनित्यत्व और उत्पत्तिधर्मकत्व के साध्यसाधनभाव को जान लेते हैं, तब यह निर्धारित हो जाता है कि जो पदार्थ 'उत्पत्तिधर्मक' है, वह वश्य अनित्य होता है। शब्द को हम उत्पन्न होता हुआ अनुभव करते हैं, इसलिए उत्पन्न होनेवाले घट एवं निर्मित अन्य पात्र आदि के समान शब्द के अनित्य होने का निश्चय हो जाता है।

इस तृतीय अवयव का 'उदाहरण' नाम इसी कारण रखा गया है, क्योंकि इसके द्वारा दो धर्मों के साध्यसाधनभाव का अनिव्यञ्जन प्रकाशन होता है। भाष्यकार वात्स्यायन ने सूत्र के 'साध्य' पद का व्याख्यान द्वितीय निर्देश के अनुसार स्वीकार किया है ॥ ३६ ॥

व्यतिरेक-व्याप्तिक उदाहरण—अन्वयव्याप्तिक अनुमान में उदाहरण का स्वरूप बताकर सूत्रकार ने व्यतिरेकव्याप्तिक अनुमान में उदाहरण का स्वरूप बताया—

तद्विपर्ययाद्वा विपरीतम् ॥ ३७ ॥

[तद्विपर्ययात्] उसके विपर्यय वैपरीत्य से वा [अथवा, और [विपरीतम्] विपरीत उदाहरण होता है।

सूत्र का 'तत् सर्वनामपद साध्य का परामर्श करता है । विपर्यय' का अर्थ वैधर्म्य है । शतसूत्र से 'दृष्टान्त उदाहरणम् पदों को यहाँ अनुवृत्त समझना चाहिये । सूत्रार्थ होना 'साध्यवैधर्म्याद अतद्धर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम्' । जैसे साध्य के साधर्म्य से साध्य के धर्म को उसमें हुआनेवाला प्रमाणित करनेवाला दृष्टान्त उदाहरण होता है, वैसे ही साध्यवैधर्म्य से साध्य में उस धर्म का न हुआनेवाला दृष्टान्त उदाहरण माना जाता है ।

जैसे 'शब्दः अनित्य, उत्पत्तिधर्मकत्वात्' शब्द में अनित्यत्व की सिद्धि के लिए उत्पत्तिधर्मकत्व हेतु प्रस्तुत किया । इसकी व्यतिरेकव्याप्ति हागी यदनुत्पत्तिधर्मक भवति तन्नित्यं भवति नानित्यम्, यथा आत्मादि द्रव्यम् जो अनुत्पत्तिधर्मक होता है, वह नित्य होता है, अनित्य नहीं, जैसे आत्मा आदि द्रव्य । इस व्यतिरेकव्याप्तिक उदाहरण का उपसंहार अगले अवयव उपनय में इसप्रकार होगा यथा आत्मादि द्रव्यमनुत्पत्तिधर्मकः नित्य इष्ट न तथा अयं शब्दः अनुत्पत्तिधर्मकः ।' जैसे आत्मा आदि द्रव्य अनुत्पत्तिधर्मक नित्य देखा जाता है, यह शब्द वैसा अनुत्पत्तिधर्मक नहीं है । अतः अन्तिम पञ्चम अवयव निगमन में इसका परिणाम प्रस्तुत कर दिया जाता है 'तस्माद् उत्पत्तिधर्मकत्वाद् शब्द अनित्यः' । इसलिए उत्पत्तिधर्मक होने से शब्द अनित्य है ।

पक्ष के साधर्म्य से जैसे दृष्टान्त, पक्ष में साध्यधर्म का निश्चायक होकर 'उदाहरण' माना जाता है वैसे ही पक्ष के वैधर्म्य से युक्त दृष्टान्त स्ववृत्तिधर्म से विरोधी धर्म का पक्ष में निश्चायक होने से उदाहरण होता है । इन दोनों में परस्पर इतना विशेष है कि पहले दृष्टान्त में जिन दो धर्मों के साधर्म्य साधनभाव को व्यक्ति देखता है, दृष्टान्त के साथ साधर्म्य होने से पक्ष में उन दो धर्मों के साध्यसाधनभाव का अनुमान कर लेता है । अगले दृष्टान्त में स्थिति इसके विपरीत इसप्रकार रहती है दृष्टान्त में जिन दो धर्मों में से एक का अभाव से [उत्पत्तिधर्मकत्व का अभाव से] अन्य धर्म के अभाव का [अनित्यत्व धर्म के अभाव को] देखता है उनमें से एक के अभाव से [अनुत्पत्तिधर्मकत्व का अभाव से] अन्य का अभाव [नित्यत्व का अभाव] साध्याधिकरण-पक्ष में अनुमान कर लेता है । इसप्रकार शब्द पक्ष में अनुत्पत्तिधर्मकत्व का अभाव नित्यत्व के अभाव का साधक होकर शब्द में अनित्यत्व का निश्चय कराता है । यह सब स्थिति हेतुवाभास-प्रसंगों में सम्भव नहीं होता ।

वस्तुतः हेतु और उदाहरण की सफलता यथार्थता अत्यन्त दुरुवगाह होती है । साध्य को सिद्ध करने में हेतु और उदाहरण की पूर्ण वास्तविकता को समझने तथा उसका प्रयोग करने के लिए सूक्ष्मबुद्धि एवं प्रतीति की अपेक्षा रहती है । शास्त्र में प्रवृत्त पारिपत्य एवं गहन अवगाहन ही इसमें पारपाता है । ३७ ।

‘उपनय’ का स्वरूप क्रमप्राप्त अनुर्थ अवयव उपनय का स्वरूप सूत्रकार ने बताया —

**उदाहरणापेक्षस्तथेत्युपसंहारो न तथेति वा
साध्यस्योपनयः ॥ ३८ ॥**

[उदाहरणापेक्ष] उदाहरण की अपेक्षा करना हुआ उदाहरण के अधीन, उदाहरण के अनुसार तथा [वैसा है [इति] इसप्रकार [उपसंहार] उपसंहार, कथन करना, [न] नहीं है तथा [वैसा] इति [इसप्रकार] वा [अथवा] [साध्यस्य] साध्य का, साध्याधिकरण पक्ष का, [उपनय] उपनय नामक चौथा अवयव है ।

उदाहरण दो प्रकार के बनाए गये ; एक अन्यव्याप्तिमूलक, दूसरा - व्यतिरेकव्याप्तिमूलक । उसके अनुसार ‘उपनय’ के दो प्रकार हो जाते हैं १ “उदाहरणापेक्ष तथा इति साध्यस्य उपसंहार उपनय । अथवा, २ - उदाहरणापेक्ष न तथा इति साध्यस्य उपसंहार उपनय ।”

पहला उपनय अन्यविधि उदाहरणमूलक है । वहाँ उदाहरण ‘घट’ आदि पदार्थ है । उसके अनुसार ‘तथा’ कहकर साध्याधिकरण पक्ष का पुन निर्देश करना ‘उपनय’ है । उसका प्रकार है यथा घट उत्पत्तिधर्मक तथा शब्द । वैसा घट उत्पत्तिधर्मक है, वैसा शब्द उत्पत्तिधर्मक है ।

दूसरा उपनय व्यतिरेक उदाहरणमूलक है । वहाँ उदाहरण ‘आत्मा’ आदि पदार्थ है । उसके अनुसार ‘न तथा’ कहकर पक्ष का पुन. कथन करना ‘उपनय’ होता है । उसका प्रकार है ‘यथा आत्मा अनुत्पत्तिधर्मक न तथा शब्द ।’ वैसा आत्मा अनुत्पत्तिधर्मक है शब्द वैसा अनुत्पत्तिधर्मक नहीं है यहाँ अनुत्पत्तिधर्मकता के उपसंहार का प्रतिपक्ष होने से ‘उत्पत्तिधर्मकत्व’ का शब्द में पुन. वचन अभिव्यक्त होता है । उपनय के ये दो प्रकार उदाहरण के दो प्रकारों के अनुसार होते हैं । इस सवाग सूत्र हेतु की अन्वय और व्यतिरेक दो प्रकार की व्याप्ति है । ये प्रकार उन तीनों अवयवों में समानरूप में समझे चाहिये ॥ ३८ ॥

निगमन का स्वरूप — उपनय के अनन्तर ‘निगमन’ अवयव का स्वरूप सूत्रकार ने बताया

हेत्वपदेशात् प्रतिज्ञायाः पुनर्वचनं निगमनम् ॥ ३९ ॥

[हेत्वपदेशान्] हेतु के कथन से, अर्थात् हेतुकथनपूर्वक [प्रतिज्ञाया] प्रतिज्ञा का [पुन] फिर [वचनम्] कहना [निगमनम्] ‘निगमन’ नामक पाँचवाँ अन्तिम अवयव है ।

साधर्म्य से कहेगये अथवा वैधर्म्य से कहेगये उदाहरण के अनुसार हेतु के अनन्तपूर्वक प्रतिज्ञा का पुन. कथन करना ‘निगमन’ है । यह भाव ‘निगमन’ पद से

स्वतः अभिव्यक्त होता है। निगमन पद का अर्थ है निःशेषरूप से ज्ञानकारी, पूर्णरूप से प्राप्ति अथवा सम्बन्ध। जिसके द्वारा प्रतिज्ञा आदि अवयवों का एकत्र ज्ञान, सम्बन्ध अथवा सफलता सार्थकता का बोध कराया जाय, वह पञ्चावयव वाक्यसमूहमें अन्तिम अवयव 'निगमन' है।

अन्वयव्याप्तिक पञ्चावयव वाक्य साधर्म्य से कहिये उदाहरण के अनुसार अथवा हेतु उदाहरण वही अन्वयव्याप्ति के अनुसार पञ्चावयव वाक्य का प्रस्तुत करने का प्रकार यह है—

प्रतिज्ञा 'शब्द अनित्य' शब्द अनित्य है

हेतु उत्पत्तिधर्मत्वात् - उत्पत्तिधर्मवाला होने से। अथवा उत्पत्तिवाला होने से।

उदाहरण— उत्पत्तिधर्मक द्रव्यमित्य दृष्टम्, यथा घटादिकम्' उत्पत्तिधर्मक पदार्थ अनित्य दखा जाता है (व्याप्ति); जैसे घट आदि।

उपनय — तथा चायम् वैसा ही उत्पत्तिधर्मक यह शब्द है।

निगमन 'तस्मात्तथा उत्पत्तिधर्मक होने से शब्द अनित्य है।

व्यतिरेकव्याप्तिक पञ्चावयव वाक्य वैधर्म्य से कहिये उदाहरण के अनुसार, अथवा हेतु उदाहरण की व्यतिरेकव्याप्ति के अनुसार पञ्चावयव वाक्य निम्न प्रकार बोला जायगा

प्रतिज्ञा 'शब्द अनित्य' शब्द अनित्य है।

हेतु 'उत्पत्तिधर्मत्वात्' - उत्पत्तिधर्मवाला होने से।

उदाहरण अनुत्पत्तिधर्मकं नित्यं दृष्टम्, यथा आत्मादि द्रव्यम् - जो उत्पत्तिधर्मक नहीं है, अथवा अनुत्पत्तिधर्मक है, वह नित्य जाना जाता है, जैसे आत्मा आदि द्रव्य।

उपनय — 'न चायं शब्द तथाऽनुत्पत्तिधर्मक. यह शब्द वैसा अनुत्पत्तिधर्मक नहीं है।

निगमन - 'तस्मात् अनुत्पत्तिधर्मत्वाभावात् अनुत्पत्तिधर्मत्वाद्वा तथा अनित्य. शब्द' - इसलिए अनुत्पत्तिधर्मक न होनेसे अथवा उत्पत्तिधर्मक होने से शब्द अनित्य है।

- १ हेतु का प्रयोग 'उत्पत्तिमत्त्वात्' इतना भी किया जा सकता है। उसी भाव को अभिव्यक्त करता हुआ 'प्रयत्नानन्तरोपकत्वात् हेतु भी युक्त है। शब्दार्थ है प्रयत्न के अनन्तर होनेवाला। यह वस्तु की उत्पत्ति को बताता है।
२. यह इसप्रकार भी बोला जाता है यत् उत्पत्तिधर्मकं न भवति, तद् अनित्यमपि न भवति, यथा आत्माऽऽकाशादि द्रव्यम्।

इसप्रकार अनुमान-प्रमाण के पाँच वाक्यों द्वारा अर्थ का प्रकाशन अथवा अर्थ का निर्णय पूर्णरूप में हो जाता है; उगमे किसी सन्देह का अवकाश नहीं रहता।

अनुमान में समस्त प्रमाणों का समावेश पाँच वाक्यों के रूप में यह अनुमान-प्रमाण अर्थनिर्णय के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण साधन है। कारण यह है कि इसमें अन्य समस्त प्रमाणों का समावेश रहता है। तात्पर्य है अनुमान के रूप में समस्त प्रमाण आपस के सहयोग से अथवा परस्पर मिलकर किसी सन्दिग्ध अर्थ का निश्चय करने के लिए सन्तुष्ट रहते हैं। मूल में सदा अनुमान बल रहता है। अनुमान-प्रमाण में समस्त प्रमाणों का मेल सहयोग समावेश इसप्रकार सम्भूत चाहिये।

प्रतिज्ञा' शब्दरूप - अनुमान के पाँच अवयव-वाक्यों में पहला वाक्य 'प्रतिज्ञा' शब्दरूप है, अर्थात् शब्द-प्रमाण का प्रतीक है। आप्त किसी अर्थ के साक्षान्कृतवर्मा उपदेष्टा का उपदेश 'शब्द' प्रमाण माना जाता है। साक्षान्वार का तात्पर्य है उपदेष्टा द्वारा उपदिश्यमान अर्थ की प्रत्यक्ष स एव आवश्यकता होने पर अनुमान से परीक्षा कर लेना। प्रत्यक्षादि प्रमाणों से परीक्षित अर्थ उपदेष्टा द्वारा कहा गया 'शब्द'-प्रमाण है। 'शब्द अनित्य' यह प्रतिज्ञावाक्य प्रत्यक्षादि प्रमाणा से परीक्षित होकर वक्ता द्वारा कहा जाता है, अतः प्रतिज्ञा-वाक्य 'शब्द'-स्थानीय सम्भूतता चाहिये। प्रतिज्ञावाक्य और लौकिक शब्द-प्रमाणरूप वाक्य में यह समानता है कि दोनों का प्रामाण्य प्रत्यक्षादि से परीक्षित होने पर माना जाता है। कारण यह है कि अनृषि अवैदिक वाक्य का प्रामाण्य प्रत्यक्षादि से परीक्षित हुए बिना स्वतन्त्रता से स्वीकार्य नहीं है। केवल वेदवाक्य का प्रामाण्य स्वतन्त्र स्वाधीन है, वह स्वतः प्रमाण है, उसके प्रामाण्य के लिए प्रत्यक्षादि द्वारा परीक्षा की आवश्यकता नहीं होती। अतः उक्त समानता के आधार पर 'प्रतिज्ञा' शब्द-प्रमाणस्थानीय है। तात्पर्य है अनुमान में प्रतिज्ञा रूप से सहयोगी शब्द प्रमाण प्रस्तुत अर्थ को सिद्ध करने के लिए उपस्थित हुआ है।

'हेतु' अनुमानरूप पञ्चावयव वाक्य में दूसरे वाक्य 'हेतु' को अनुमान स्थानीय अथवा अनुमान का प्रतीक सम्भूतता चाहिये। अनुमान के पाँचो अवयवों में 'हेतु' सर्वोत्कृष्ट अथवा सब में प्रधान माना जाता है। अनुमान के क्षेत्र में प्रधान होने में हेतु को अनुमान-स्थानीय माना गया। तात्पर्य है अनुमान प्रमाण हेतु के रूप में उपस्थित होकर प्रस्तुत अर्थ को सिद्ध करने के लिए सन्तुष्ट हुआ है। हेतु और अनुमान की समानता उदाहरण में प्रतिफलित होती है, जहाँ एक-धर्म उदाहरण में दो धर्मों के साध्य-साधनभाव को व्यवस्थित पाया जाता है। इसप्रकार अनुमान का उज्ज्वल स्वरूप सन्तुष्ट पर आधारित रहता है, अतः 'हेतु' वाक्य अनुमानरूप कल्पना किया गया है।

‘उदाहरण’ प्रत्यक्षरूप—अनुमान के पाँच वाक्यों में तीसरा वाक्य उदाहरण प्रत्यक्ष स्थानीय है, जिस पदार्थ में दो धर्मों के साध्य साधनभाव को प्रत्यक्ष कर लिया जाता है, वही पदार्थ उदाहरणरूप से प्रस्तुत किया जाता है। उदाहरण दृष्ट होने से अदृष्ट अर्थ को सिद्ध करता है। जो दृष्ट है, वह प्रत्यक्ष है। अतः पाँच वाक्यों में उदाहरण प्रत्यक्ष का प्रतीक है। मानो उदाहरणरूप में उपस्थित होकर प्रत्यक्ष प्रमाण अनुमान याध्य अर्थ को सिद्ध करने में सहयोग दे रहा है।

‘उपनय’ उपमानरूप चौथा ‘उपनय’ वाक्य उपमान प्रमाण का प्रतीक है। दोनों में ‘यथा, तथा’ शब्दों के प्रयोग द्वारा अर्थ की अभिव्यक्ति होने में समानता है। उपमान-प्रमाण में जैसे ‘यथा गोस्तथा गवयः’ प्रयोग द्वारा अर्थ का अभिव्यञ्जन होता है, वैसे ‘उपनय-वाक्य’ में ‘यथा घट, तथा’ शब्द कहकर अर्थ का प्रकाशन किया जाता है।

पाँचवें वाक्य निगमन द्वारा एक अर्थ की सिद्धि में सब प्रमाणों की सफलता का प्रकट कर दिया जाता है। इसप्रकार अनुमान के पाँच वाक्यों के रूप में समस्त प्रमाण परस्पर मिलकर किसी एक अर्थ को सिद्ध करने में समर्थ होता है। अर्थ-सिद्धि में अनुमान-प्रमाण का महत्व इससे स्पष्ट होता है।

‘प्रतिज्ञा’ आदि पाँच अवयवों का परस्पर सम्बन्ध—इसके अतिरिक्त, इन पाँच वाक्यों में परस्पर सम्बन्ध भी अटूट है। ये वाक्य एक दूसरे से असम्बद्ध न हों, ऐसा कदापि नहीं है। यह इनका ऐसा सम्बन्ध है जिस ताड़कर इनमें से किसीको अलग नहीं किया जा सकता। पहला वाक्य प्रतिज्ञा है; यदि इसको वाक्यसमूह में निकाल दिया जाय, तो हेतु आदि की प्रवृत्ति का आश्रय न रहेगा, तब हेतु आदि का प्रयोग किस आधार पर होगा, किसके लिए होगा? यदि हेतु को बाहर कर दिया जाय तो उदाहरण में जो साध्य के साधन का निर्देश किया जाता है, दो धर्मों के साध्य साधनभाव का अभिव्यक्त किया जाता है वह साधन हेतु के अभाव में कैसे होगा? साध्यासिद्धि के लिए पक्ष में हेतु का आपादन भी न होगा तथा निगमन में हेतु के कथनपूर्वक जो प्रतिज्ञावाक्य का दुहराया जाता है, वह भी न हो सकता। अतः हेतु का वाक्यसमूह में हटाया जाना सम्भव नहीं।

यदि वाक्यसमूह में उदाहरण को न रखा जाय तो किसके साधर्म्य और वैधर्म्य में साध्य के साधक हेतु का ग्रहण किया जायगा? उदाहरण के साथ साधर्म्य या वैधर्म्य को देखकर साध्य के साधक हेतु का निर्देश किया जाता है [सूत्र, १।१।२४]। इसीप्रकार उपनय के प्रयोग में उदाहरण के अनुसार ‘तथा एव न तथा’ कहकर साध्य का समर्थन किया जाता है [सूत्र, १।१।३८]। वह भी उदाहरण के अभाव में सम्भव न होगा। अतः अवयवों में से उदाहरण

को अलग किया जाता अवाक्य है; अन्य अवयवों का प्रयोग इस पर निर्भर करता है। इसप्रकार इनके परस्पर सम्बन्ध की उपेक्षा नहीं की जा सकती।

उपनय नामक अवयव में उदाहरण के अनुसार साध्य धर्म के बल पर साध्य का समर्थन किया जाता है। यदि उपनय को इन अवयवों में से निकाल दिया जाय, तो साध्य का समर्थन प्राप्त न होने से इन वाक्यों के प्रयोग का उद्देश्य नाट हो जाता है। इसी प्रकार पञ्चम अवयव 'निगमन' में प्रतिज्ञा आदि अवयवों के परस्पर सम्बन्ध का प्रकट करने हुए उनके फल का निर्देश किया जाता है। उनके प्रयोग का परिणाम क्या निकला? यही उसमें स्पष्ट किया जाता है। यदि निगमन को इस वाक्यसमूह में सम्बद्ध न माना जाय, तो वह सब प्रयोग फल का निर्देश न किया जाना से निष्फल रह जायगा।

तात्पर्य है पत्येक अर्थसिद्धि की पूर्णता अनुमानप्रमाण के इन पाँच अवयव वाक्यों द्वारा सम्पन्न हो जाती है। इनका समुचित प्रयोग होने पर वादी, प्रतिवादी एवं श्रोता आदि का प्रस्तुत अर्थसिद्धि में किसी प्रकार की आशंका का अवकाश नहीं रहता। फलतः प्रत्येक अवयव का प्रयोग सार्थक सप्रयोजन है। प्रतिज्ञावाक्य का प्रयोजन है साध्य धर्म का धर्मों के साथ सम्बन्ध प्रकट करना। अन्वय एवं व्यतिरिक्त उदाहरण के अनुसार साध्य-धर्म को सिद्ध करने की क्षमता का निर्देश 'हन्तु' का प्रयोजन है। दो धर्मों, साध्य और हन्तु, के परस्पर साध्य साधनभाव का एक जगह दिखलाना उदाहरण का प्रयोजन है। साध्य-साधन धर्मों का एक अधिकरण-पक्ष में उपपादन करना उपनय का प्रयोजन है। उदाहरण में जिन दो धर्मों के साध्यसाधनभाव को व्यवस्थित रूप में जान लिया है उसका साध्य के अधिकरण-पक्ष में निश्चयात्मकरूप में व्यवस्थित व समर्थित करना निगमन का प्रयोजन है, जिसमें (साध्यधर्म के) विपरीत प्रसंग का प्रतिषेध किया जा सके।

इन पाँच अवयववाक्यों में आधारभूत एवं महत्वपूर्ण हन्तु और उदाहरण वाक्यों का यदि पूर्णरूप में निर्दोष एवं समुचित प्रयोग किया जाता है, तो उन सब प्रकार के प्रतिषेधों से बचा जा सकता है, जो हन्तु और उदाहरण के साध्यधर्म-वैधर्म्य के आधार पर विविध प्रकारों का लेकर ज्ञान और निग्रहस्थान के रूप में प्रस्तुत विज्ञानात्मक है। ज्ञान और निग्रहस्थान के उभरने व प्रयोग विज्ञान का अवसर तभी आता है जब उन दो धर्मों [साध्य और हन्तु] के निर्दोष साध्य साधनभाव को उदाहरण में व्यवस्थित रूप से देखने-समझने की उपेक्षा कर दी जाती है। इसलिए उन दो धर्मों के निर्दोष साध्य साधनभाव को उदाहरण में व्यवस्थित एवं समुचित रूप से देख समझने पर साधनभूत धर्म का हन्तरूप में प्रयोग किया जाना चाहिये। उदाहरण में साध्य हन्तु के साधारण साधर्म्य-

सिद्ध्यर्थ की आपातमात्र देखकर किया गया हेतु का प्रयोग धोखा दे जाता है । इसमें गहरी सावधानता वर्तना आवश्यक रहता है ॥ ३६ ॥

‘तर्क का स्वरूप—अवयव विवरण प्रस्तुत करने के अनन्तर क्रमप्राप्त तर्क’ का स्वरूप सूत्रकार ने बताया

**अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे कारणोपपत्तितस्तत्त्व-
ज्ञानार्थमूहस्तर्कः ॥ ४० ॥**

[अविज्ञाततत्त्वे] जिस वस्तु की यथार्थता को अभी तक नहीं जाना है उस [अर्थे] वस्तु के विषय में [कारणोपपत्तित] कारण साधक हेतु की सिद्धि, स्थिति से तत्त्वज्ञानार्थम्] तत्त्वज्ञान के लिए वस्तु के याथार्थ्य को जानने के लिए ‘ऊह’ ऊहा करना [तर्क] तर्क का स्वरूप है ।

सूत्र में केवल ‘ऊह’ पद तर्क के स्वरूप को प्रकट करता है । सूत्र के शेष पद उसकी पृष्ठभूमि तथा सलग्न अपाक्षित विषय का विवरण प्रस्तुत करने हैं । ‘ऊह’ पद ‘ऊह’ धातु में अत्र प्रत्यय टाकर बना है जिसका अर्थ है निविध प्रकार का तर्क । जिस विषय का व्यक्ति तात्त्विकरूप से नहीं जानता, उसके जानने की इच्छा अवसर ज्ञान पर पैदा होती है । वह चाहता है मैं इस विषय को जानूँ । जिस विषय को वह जानना चाहता है उसमें परस्पर-विरुद्ध दो धर्म उसे प्रतीत हो रहे हैं । उनपर वह अनन्त-अनन्त विचार करता है क्या इस पदार्थ की प्रतीयमान इस धर्म के अनुसार माना जाय, अथवा दूसरे धर्म के अनुसार अब वह उन दोनों विरुद्ध धर्मों के विषय में इसप्रकार गम्भीरता से मनन व चिन्तन करता है, तब वह जिज्ञासित विषय के प्रतीयमान विरुद्ध धर्मों में से एक धर्म की स्वीकृति के लिए चतिपथ तर्कपूर्ण कारणा व देखता है । वह तर्क के आधार पर चिन्तन की इस स्थिति में आ जाता है कि श्रमक पदार्थ में यह धर्म मानने के लिए कुछ प्रमाण व हेतु उपलब्ध है, तब इनका ऐसा मानना चाहिये, अन्य प्रकार का नहीं ।

इस प्रसंग को उदाहरण द्वारा स्पष्ट करने व समझने के लिए जिज्ञासा करनेवाले ज्ञाता को प्रथम दृष्टान्तरूप में सामने रखने हैं । जिज्ञासा करनेवाला यह ज्ञाता आत्मा तात्त्विकरूप से क्या है ? यह मैं जानूँ, स्वयं को जिज्ञासा होती है । जिज्ञासा करनेवाले को वह इन्द्रिय आदि संप्राप्त के रूप में देखकर विचार उत्पन्न होता है कि ज्ञाता आत्मा को उत्पत्तिधर्मक मानना चाहिए, अथवा अनुत्पत्तिधर्मक ? सामने दीखनेवाले देहेन्द्रियादि तो उत्पत्तिधर्मक हैं । ऐसा मानने पर इस ज्ञाता को यह देहादिरूप फल अपने किये कर्मा का नहीं मिला । कर्म किये बिना विभिन्नरूप में देहादि फलप्राप्ति अवाञ्छनीय है । तब ज्ञाता को अनुत्पत्तिधर्मक मानना युक्त होगा ।

ज्ञाना को अनुत्पत्तिधर्मक मानने का तात्पर्य है ज्ञाता आत्मा नित्य पदार्थ है वर्त्तमान देहादि की प्राप्ति के पक्षे ज्ञाता का अस्तित्व था पूर्वदेहादिसम्बन्ध में किये कर्मों के अनुसार ज्ञाता को वर्त्तमान देहादिरूप फल प्राप्त हुआ है। ऐसी सामान्यता में ज्ञाता अपने किये कर्मों का फल प्राप्त कर रहा है यह वाञ्छनीय स्थिति स्पष्ट हो जाती है, जो ज्ञाता के देहादिसम्बन्ध असम्बन्धरूप जन्म-मरण के अनवरत अनुक्रम का बोध कराती है। यह ज्ञाता का समारम्भबद्ध-रूप है। श्रुत कर्म और अध्यात्ममार्ग पर निरन्तर चलत रहने से कालान्तर में जब ज्ञाता को अपने तात्त्विकरूप का साक्षात्कार हो जाता है तब उस तत्त्वज्ञान में वह मिथ्याज्ञान नष्ट हो जाता है जा ज्ञाता को देहादिसम्बन्ध में लाने का कारण है। मिथ्याज्ञान के नाश हो ज्ञान से दाप, प्रवृत्ति और आगे देहादिसम्बन्ध-रूप जन्म नहीं रहने तब सामारिक दुखों का उत्पन्न हो जाता है। यह ज्ञाता की अपवर्ग बढ़ा चली जाती है। इसप्रकार ज्ञाता को अनुत्पत्तिधर्मक मानने पर समार और अपवर्ग की व्यवस्था का सामञ्जस्य उपपन्न होता है, जो ज्ञाता को उत्पत्तिधर्मक मानने में कदापि सम्भव नहीं।

यदि ज्ञाता आत्मा का उत्पन्न हुआ माना जाता है तो दह इन्द्रिय, बुद्धि, मुख दुःख आदि के साथ उसका सम्बन्ध को, उसके अपने किये कर्मों का फल नहीं बढ़ा जा सकता। फिर यह भी है कि जो वस्तु उत्पन्न होती है उसका नाश अवश्य होता है उत्पन्न होने के अनन्तर कभी समय आयागा, जब वह नहीं रहेगी। अपनी विद्यमान अवस्था में उत्पन्न ज्ञाता ने जो कर्म किये हैं, ज्ञाता के न रहने पर उन कर्मों का फल भागनवाला कोई न होगा। वे कर्म निष्फल हो जायेंगे। वास्तविक अथवा बौद्धिक स्थिति पर यह एवं बड़ा दाप माना जाता है कि एक समय बिना कर्मों के कुछ प्राप्त हो जाय और दूसरी ओर किये कर्मों का कोई फल न मिले। इस दाप का 'श्रुताभ्यास' और 'कृतहानि' कहा जाता है। श्रुत का अभ्यास प्राप्ति और कृत की हानि। ऐसी दशा में यह कदापि सम्भव नहीं कि एक नित्य ज्ञाता आत्मा का अनेक शरीरों के साथ सयोग और वियोग माना जाय।

इसप्रकार तर्क का प्रयोग जिज्ञासु को इस स्तर पर पहुँचा देता है दा विराधी परिस्थितियों में से जिसमें प्रमाण उपपन्न हो, उसे स्वीकार करने का चाहिए, उसमें भिन्न की उपेक्षा करने की चाहिए।

प्रथम कहा गया सूत्र में लक्षणपद केवल ऊहः है। लक्ष्यपद 'तर्कः' है। सूत्र के प्रथम पद 'अविज्ञाततत्त्वार्थे' तर्क के विषय का निर्देश करते हैं, जिसमें तर्क प्रवृत्त होता है। 'कारणोपपत्तिः' कारण की सम्भावना का और 'तत्त्वज्ञानार्थम्' पद तर्क के फल का निर्देश करते हैं। इसमें स्पष्ट होता है, तर्क स्वयं तत्त्वज्ञान का स्तर नहीं है। तत्त्वज्ञान वह स्थिति है, जहाँ वस्तु का निर्धारण

ही जाना है । तर्क का क्षेत्र वही तक है, जहाँ वस्तु सिद्धि के लिए उपयुक्त कारण की सम्भावना उभर आती है । तत्त्वज्ञान अथवा वस्तु-विषयक निर्णय तो उपयुक्त प्रमाणों की उपस्थिति पर होता है ।

सामन उठता हुआ धुआँ देखकर तर्क जागता है यदि उस प्रदेश में आग न होनी, तो धुआँ उठता हुआ दिखाई न देता । अथवा तर्क का रूप हागा यदि धुआँ आग के बिना हाजाया करता तो आग से उत्पन्न हुआ न होता । तब उस प्रदेश में आग होनी चाहिए । यहाँ तर्क धुआँ और आग के कार्य-कारणभाव को अभिव्यक्त करता है । इसीप्रकार व्याख्या में प्रस्तुत तर्क का उदाहरण देहादि फल और कर्म के कार्य-कारणभाव की अभिव्यक्ति करता है ।

इसलिए तर्क स्वयं तत्त्वज्ञान न होकर तत्त्वज्ञान के लिए है, तत्त्वज्ञान में महयोगी है । प्रमाणों को बल देता है । प्रमाणों को अपना कार्य करने के लिए उनके मार्ग में आये सगत्यादि बाधों को हटाकर मार्ग को स्वच्छ करता है । इसी रूप में तर्क तत्त्वज्ञान के लिए सहयोगी माना जाता है । इसी महयोग के आधार पर बाद-कथा [मूत्र १ २ १] में अर्थ की सिद्धि एवं प्रतिषेध के लिए प्रमाण के साथ तर्क को पढाया है । इसप्रकार तर्क के सहयोग से जिज्ञासु वस्तु तत्त्व को जानने के लिए अपना मार्ग प्रशस्त करलेता है । ४० ॥

निर्णय का लक्षण 'तर्क-विषयक विवरण के अनन्तर तर्क क्षेत्र की भीमा में लगे निर्णय के विषय में सूत्रकार ने क्रम का आदर करते हुए बताया —

विमृश्य पक्षप्रतिपक्षाभ्यामर्थावधारणं निर्णयः ॥ ४१ ॥

[विमृश्य] सद्यस्त्वं तर्क द्वारा विचार करने के अनन्तर [पक्षप्रतिपक्षाभ्याम्, पक्ष और प्रतिपक्ष के प्रयोग में] [अर्थावधारणम्] एक अर्थ का निर्धारण [निर्णय] निर्णय कहा जाता है ।

एक धर्मी में दो विरुद्ध धर्म प्रतीत होान पर सशय उत्पन्न हो जाता है । इस वस्तु का यह, ई स्वरूप क्या है ? तर्क के आधार पर दोनों ओर हेतु की खोज होती है । अनन्तर पक्ष-प्रतिपक्ष के रूप में उन हेतुओं को प्रस्तुत कर अपने कथन की सिद्धि और दूसरे के कथन का प्रतिषेध किया जाता है । उनमें से किसी एक के प्रतिषिद्ध हो जान से वह निवृत्त हो जाता है, जो शेष रहता है, वह अर्थ का अवधारण निश्चय है । उसीका नाम है निर्णय । निर्णय का यह प्रकार उसी अवसर के लिए है, जहाँ पक्ष प्रतिपक्ष के द्वारा चर्चा करके विषय का अवधारण निश्चय किया जाता है । ऐसी चर्चा में अपने पक्ष की स्थापना और दूसरे के पक्ष का प्रतिषेध दोनों बादी प्रतिवादिनों द्वारा अनुक्रम [लगातार मिलसिले] से किया जाता है ।

पक्ष-प्रतिपक्ष दोनों से निर्णय का विवेचन आशका होती है पक्ष और प्रतिपक्ष दोनों से अर्थ का अवधारण होना नहीं माना जाना चाहिये, क्योंकि दोनों में से एक की सिद्धि और दूसरे का प्रतिषेध अवश्यम्भावी है। जिसका प्रतिषेध हो गया वह निवृत्त हो जाता है; जो अवस्थित रह गया, निर्णय का स्वरूप उसीसे अभिव्यक्त होता है। इसलिए पक्ष-प्रतिपक्ष दोनों में से उस एक को निर्णय का आधार मानना चाहिए, जो अवस्थित रह गया है।

समाधान सूत्रकार ने 'पक्षप्रतिपक्षाभ्याम्' कहा है, 'पक्ष प्रतिपक्षयोरेव तरेण' नहीं कहा। इसके अनुसार निर्णय दोनों के द्वारा प्रकाश में आता है कारण यह है कि पक्ष प्रतिपक्ष दोनों में से जब एक का सम्भव सिद्ध होना, और दूसरे का असम्भव असिद्ध होना स्थिर निश्चित हो जाता है तब एक का सम्भव और दूसरे का असम्भव होना ये दोनों मिलकर संशय की निवृत्ति करने हैं। यदि दोनों सिद्ध रहें, अथवा दोनों असिद्ध हो जायें, तो संशय बना रहता है। संशय की निवृत्ति तभी होती है, जब एककोटिक ज्ञान निर्धारित हो जाता है।

यदि किसी धर्म में हेतु के बल पर दो विरुद्ध धर्मों का होना सिद्ध होता है तो वहाँ धर्मों का समुच्चय मानलेना चाहिए। जैसे कहा गया 'क्रियावद् द्रव्यम्' द्रव्य क्रियावाला होता है। यहाँ सामान्यधर्म द्रव्य है, उसका धर्म 'क्रियावत्त्व' [क्रियावाला होना] बतलाया। परन्तु प्रत्येक द्रव्य क्रियावाला नहीं होता, जो व्यापक द्रव्य है आकाश आदि, उनमें किसी प्रकार की गति आदि क्रिया का होना सम्भव नहीं। इसलिए द्रव्यत्व सामान्य में युक्त जो धर्मों हैं द्रव्यमात्र, वहाँ किसी द्रव्य में क्रिया होती है, जो एकदशी द्रव्य हैं, किन्हीं में क्रिया नहीं होती, जो विभु द्रव्य हैं। फलतः 'द्रव्यत्व' जातियुक्त द्रव्य धर्मों में व्यक्तिभेद से दो विरुद्ध धर्म 'सक्रियत्व' और 'अक्रियत्व' रह जाते हैं। एकदेशी एक द्रव्य में भी कालभेद से 'अक्रियत्व' एवं 'सक्रियत्व' दोनों धर्म सम्भव हैं। जब द्रव्य में क्रिया हो रही हो, तब 'सक्रिय' और जब तक उसमें क्रिया उत्पन्न नहीं हुई अथवा उत्पन्न होकर नष्ट हो चुकी है, तब वही द्रव्य 'अक्रिय' रहता है।

'निर्णय' पक्ष-प्रतिपक्ष के बिना निर्णय के विषय में यह एक बात और समझे रहनी चाहिए प्रत्येक निर्णय के लिए आवश्यक नहीं होता कि बड़ा संशय के अन्तर्गत पक्ष-प्रतिपक्ष द्वारा अर्थ का निर्धारण होता हो; ऐसा नहीं होता है, जहाँ दो व्यक्तियों में परस्पर चर्चा द्वारा किसी सन्दिग्ध अर्थ के निर्धारण के लिए प्रयास किया जाता है। इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष में उत्पन्न प्रत्यक्ष ज्ञान में अर्थ का अवधारण निर्णय, बिना संशय व पक्ष प्रतिपक्ष प्रयोग के हो जाता है। इसी प्रकार शास्त्र के अध्ययन में तथा गुरु आदि सदुपदेष्टा के

वादा से जो अर्थ का निश्चय हो जाता है, वह भी ऐसा ही है। तात्पर्य है—
नाम एव पक्ष प्रतिपक्ष की अपेक्षा वहीं होती है, जहाँ अनुमान-प्रमाण के द्वारा
अर्थ का निर्णय किया जाता है। जहाँ प्रत्यक्ष अथवा शब्दप्रमाण से अर्थ का
प्रवधारण होता है, वहाँ संशय आदि अनपेक्षित हैं ॥ ४१ ॥

इति श्री गौडमीयन्यायसूत्राणां विद्योदयभाष्ये
प्रथमाध्यायस्याद्यमाह्निकम् ।

अथ प्रथमाध्यायस्य द्वितीयमाह्निकम्

[कथाप्रकरणम्]

वाद-कथा—अनुमान-प्रमाण द्वारा किसी अर्थ का निर्णय पारस्परिक कथा-
वार्त्ता पर आधारित है। कथा तीन प्रकार की रहती है वाद जल्प वितण्डा।
उनमें कमप्राप्त वाद कथा का स्वरूप सूत्रकार ने बताया

**प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः
पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः ॥ १ ॥ ४२**

[प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः] प्रमाण और तर्क में साधन तथा उपालम्भ
प्रतिषेध जिस कथा में हो [सिद्धान्ताविरुद्धः] सिद्धान्त के विरुद्ध कथन न हो
पञ्चावयवोपपन्न] प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवों से युक्त हों [पक्षप्रतिपक्ष-
परिग्रहः] जिसमें पक्ष प्रतिपक्ष को व्यवस्थानुसार स्वीकार किया गया हो, उस
कथा का नाम [वादः] 'वाद' है।

सूत्र में 'परिग्रह' पद का अर्थ है परस्पर चर्चा के लिए निर्धारित किये-
गये नियम आदि का स्वीकार। एक अधिकरण में प्रतीयमान दो विरुद्ध धर्म यहाँ
'पक्ष प्रतिपक्ष' पदों से ग्राह्य हैं। तात्पर्य हुआ एक अधिकरण में दो विरुद्ध धर्मों
को लक्ष्यकर निर्धारित नियमों के अनुसार जो चर्चा कथा की जाती है, वह 'वाद'
नामक कथा है। 'वाद' का आपातस्वरूप सूत्र के इतने भाग में प्रतिफलित हो-
जाता है। सूत्र का शेष भाग 'वाद' के तीन विशेषण हैं जो उसकी प्रक्रिया के
विषय में निर्देश देते हैं। पहला विशेषण है —

प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः वाद-कथा में साग लेनेवाले प्रत्येक व्यक्ति के
लिए यह आवश्यक है कि वह अपने पक्ष की स्थापना प्रमाण और तर्क के

आधार पर रहे। इसीप्रकार दूसरे के द्वारा नियोगये अपने पक्ष की स्थापना का उपायार्थ प्रतिषेध भी वह प्रमाण और तर्क के आधार पर करे। इसीके अनुसार दूसरा प्रतिवादो भी अपने मत की स्थापना एवं दूसरे (वादी) के स्थापित मत का प्रतिषेध प्रमाण और तर्क के आधार पर प्रस्तुत करे।

सिद्धान्तविरुद्धः—वादी अथवा प्रतिवादी ने जिस सिद्धान्त को स्वीकृत कर वादकथा के रूप में चर्चा प्रारम्भ की है, उस सिद्धान्त के विरुद्ध न कट्टर अनुकूल बात कही जानी चाहिए। वादकथा प्रायः गुरु-शिष्य, उपदेष्टा-विज्ञासु तथा साथ पढ़नेवाले छात्रों में परस्पर होती है। सिद्धान्त के विषय में पूर्ण जानकारी न होने से चर्चा के ऐसे प्रसंगों में कभी सिद्धान्त के विरुद्ध कोई बात कही जा सकती है। सिद्धान्त के विरुद्ध बताने से वह कथन विरुद्ध हेत्वाभास की सीमा में आ जाता है, हेत्वाभास निग्रहस्थान में गिने गये हैं। कथा में छल जानि और निग्रहस्थान के प्रयोग से स्वपक्ष-साधन और परपक्ष का प्रतिषेध होना 'जल्प' कथा की कोटि में आता है, वह वाद-कथा का स्वरूप नहीं रहता। सूत्र के इस दूसरे विशेषण के आधार पर सूत्रकार ने यह अभिप्राय प्रकट किया है कि उक्त प्रकार यदि चर्चा में सिद्धान्त के विरुद्ध बात कही जाय, तो ऐसा कथन वाद कथा की सीमा को लांघता नहीं। उसे जल्पकथा की कोटि में न ले जाकर वाद-कथा ही सम्भूत चाहिए। इसप्रकार विरुद्ध हेत्वाभासरूप निग्रहस्थान का प्रयोग हो जाना वाद-कथा में स्वीकृत है।

पञ्चावयवोपपन्नः स्वपक्ष की स्थापना और परपक्ष के प्रतिषेध के लिए ऐसी चर्चाओं में अनुमान-प्रमाण का आश्रय लिया जाता है। वाद के इस तीसरे विशेषण से यह स्पष्ट किया कि अनुमान-प्रमाण का प्रयोग प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवों से उपपन्न युक्त होना चाहिए। इस निर्देश में सूत्रकार ने यह तात्पर्य प्रकट किया कि उक्तप्रकार से यदि शिष्य या विज्ञासु आदि द्वारा अनुमान के प्रयोग में किसी अवयव का कथन नहीं होना, अथवा किसी अवयव का अधिक कथन हो जाता है, तो यह 'हीन' एवं 'अधिक' नामक निग्रहस्थान की कोटि में आ जाता है। फिर भी इस कथा को 'जल्प' न मानकर 'वाद' मानना चाहिए। इसप्रकार 'हीन' और 'अधिक' नामक निग्रहस्थान के प्रयोग का हो जाना 'वाद' में स्वीकार कर लिया गया है।

इस व्यवस्था के अनुसार प्रमाण एवं तर्क आदि के आधार पर अपने पक्ष की सिद्धि और दूसरे के पक्ष का प्रतिषेध, वादी और प्रतिवादी दोनों के लिए समानरूप से लागू होते हैं। यह चर्चा उस समय तक चालू रहती है, जब तक दोनों पक्षों में से कोई एक निवृत्त, और दूसरा व्यवस्थित नहीं हो जाता। जो निवृत्त हुआ, उसका प्रतिषेध होगया, जो व्यवस्थित रह गया, वह सिद्ध होगया।

आशंका होती है अवयवों में सब प्रमाणों एवं तर्कों का समावेश रहता है, ऐसा कि अवयव निरूपण प्रसंग में कहा गया है, तब 'पञ्चावयवोपपन्नः' इतना रहने से कार्य चल जाता सूत्र में पृथक् प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः' कथन का क्या प्रयोजन है ?

समाधान — ऐसी चर्चा में प्रत्येक पक्ष के लिए यह आवश्यक है कि वह प्रमाण व तर्क के आधार पर अपने पक्ष की सिद्धि और दूसरे पक्ष का प्रतिषेध प्रस्तुत करे । यदि सूत्र में इस पद को नहीं रखा जाता, तो स्वपक्ष की स्थापना और परपक्ष के प्रतिषेध की भावना अभिव्यक्त नहीं होती । उस दशा में स्थापना की भावना से प्रवृत्त हुए दोनों पक्ष 'वाद' मानलियाने चाहिए, जो अवाञ्छनीय है । 'वाद'-कथा का स्वरूप तभी सम्पन्न होता है, जब एक का साधन और दूसरे का प्रतिषेध होजाय । यह स्थिति उक्त पद के रखने पर अभिव्यक्त होती है ।

इसके अतिरिक्त यह एक बात है कि प्रतिज्ञा आदि अवयवों के प्रयोग के बिना प्रत्यक्ष एवं शब्दप्रमाणों से अर्थ की सिद्धि होती है । इसमें भी वाद-कथा में साधन और उपालम्भ सम्भव है । ऐसा प्रसंग उन अवसरों पर आता है, जहाँ शिष्य अथवा विज्ञात किसी अर्थ को समझने के लिए गुरु अथवा उपदेष्टा से चर्चा करते हैं । तात्पर्य है सूत्र के प्रथम पद के अन्तर्गत 'प्रमाण' पद अनुमान के अतिरिक्त प्रत्यक्ष एवं शब्द-प्रमाण का भी संकेत करता है, जो 'पञ्चावयवोपपन्नः' पद के प्रयोगमात्र में सम्भव नहीं ।

एक बात और है, आगे जल्प-कथा में छल जाति निग्रहस्थान से स्वपक्ष-साधन और परपक्ष के प्रतिषेध का कथन किया है । इससे यह न समझना चाहिए कि जल्प-कथा में केवल छल आदि के द्वारा साधन उपालम्भ होना है, और प्रमाणतर्क के द्वारा केवल वाद में । प्रत्युत जल्प-कथा में भी प्रमाण और तर्क से साधन व उपालम्भ उसीप्रकार कियजाने हैं, जैसे वाद-कथा में । यदि प्रस्तुत सूत्र में 'प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः' पद नहीं रखा जाता, तो जल्प-कथा में प्रमाण तर्क से साधन-उपालम्भ की उपपत्ति नहीं कीजासकेगी । इसीलिए जल्प-लक्षण के सूत्र में 'यथाक्तापपन्नः' कहा है । तात्पर्य है वादकथा की समस्त प्रक्रिया का उपपादन जल्प-कथा में होता है । फलतः सूत्र में प्रथम पद का निर्देश आवश्यक है ॥ १ ॥

'जल्प'-कथा का स्वरूप कथा के दूसरे प्रकार 'जल्प' का स्वरूप सूत्रकार ने बताया —

यथोक्तोपपन्नश्छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो

जल्पः ॥ २ ॥ (४३)

[यथोक्तोपपन्न] जैसा कहा है बाद-कथा मे -उससे उपपन्न-युक्त, तथा [छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भ.] छल, जाति और निग्रहस्थान के द्वारा जिस कथा मे स्वपक्ष का साधन और परपक्ष का उपालम्भ हो, वह [जल्प] 'जल्प' नामक कथा है ।

गतसूत्र के लक्ष्य पद का छाड़कर शेष समस्त सूत्र यहाँ अनुवृत्त होता है । यह 'यथोक्तोपपन्न' सूत्र पद मे निश्चित है । बादकथा की सब व्यवस्था यथापेक्षित जल्पकथा मे लागू होती है । इसके अनुसार जल्पकथा मे प्रमाण एवं तर्क से स्वपक्ष का साधन और परपक्ष का प्रतिषेध, अपने स्वीकृत सिद्धान्त के विरुद्ध कोई कथन न कियाजाना, अनुमान व प्रयोग मे पाँचो अवयवो का यथायथ उपयोग करना, पक्ष-प्रतिपक्ष की व्यवस्था को स्वीकृत करना—ये सभी बातें जल्पकथा मे अपेक्षित रहती है । इनके साथ इतना और है कि यहाँ छल, जाति, निग्रहस्थान के द्वारा भी साधन उपालम्भ होता है ।

यद्यपि छल आदि से किसी अर्थ का साधन सम्भव नहीं है, क्योंकि इनके सामान्य लक्षण और विशेष लक्षणो मे इनका जो स्वरूप बताया है, उससे इनका प्रयोजन अर्थ का प्रतिषेध करना ही ज्ञात होता है । जैसे छल के सामान्यलक्षण [१ । २ । १०] में 'वचनविघात' पद है, दूसरे के कहें हुए को काटना । जाति के लक्षण [१ । २ । १८] मे 'प्रत्यवस्थानम्' पद है, प्रतिवादी के कथन का प्रतिषेध करना । निग्रहस्थान के लक्षण मे 'विप्रतिपत्ति' और 'अप्रतिपत्ति' [१ । २ । १६] पद हैं । विपरीत अथवा निन्दनीय जानकारी का प्रकट करना, तथा अज्ञान का प्रकट करना । प्रतिवादी के कथन का इन रूपों मे अभिव्यक्त करना उसके प्रतिषेध को प्रकट करता है । तथापि, परपक्ष का प्रतिषेध करने के द्वारा ये छल आदि अपने पक्ष की सिद्धि मे सहायक होते हैं, इतने अंश मे इनकी साधनता स्वीकार कीजाती है । स्वतन्त्र रूप से ये किसी अर्थ के साधक नहीं होते ।

जल्प-कथा में जब प्रमाणों से अर्थ का साधन कियाजाता है, उस समय छल जाति-निग्रहस्थान के प्रयोग से परपक्ष का प्रतिषेध करने के द्वारा ये छल आदि अपने पक्ष की रक्षा करते हैं । इसप्रकार ये अर्थ साधक प्रमाणों के सहायक होकर अर्थसिद्धि मे औपचारिक रूप से भागीदार सम्भोज्ञात हैं । इसी भावना से जल्प और वितण्डा-कथा के विषय मे स्वयं सूत्रकार ने आगे कहा है 'तत्त्वा-ध्यवसायसंरक्षणार्थं जल्पवितण्डे बीजप्ररोहसंरक्षणार्थं कण्टकशाखावरणवद्' [४ । २ । ५०] । जैसे खेल मे उपज अक्रुरों की रक्षा के लिए काँटेदार भाड़ियों की बाड़ लगादीजाती है, ऐसे ही तत्त्वज्ञान की रक्षा के लिए जल्प और वितण्डा का प्रयोग है । इसप्रकार प्रमाणों के द्वारा जब परपक्ष का प्रतिषेध कियाजाता है, उस समय प्रतिवादी द्वारा कियेगये स्वपक्षप्रतिषेध मे प्रयुक्त हुए छल-जाति-

निश्चय्यमान उस प्रतिषेध का विधान कर स्वपक्ष के साधन में सहकारी होने हैं ।
'अनन्य जन्मकथा' में प्रमाण आदि के ग्रहणभूत हुए छान आदि का उपयोग किया-
जाना है, स्वतन्त्ररूप से किसी अर्थ को सिद्ध नहीं करते, परन्तु प्रतिषेध करने
में ये अवश्य स्वतन्त्र रहते हैं ॥ २ ॥

'वितण्डा'-कथा का स्वरूप कमप्राप्त वितण्डा कथा का स्वरूप सूत्रकार
न बताया —

स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा ॥ ३ ॥ (४४)

[स] वह जन्म [प्रतिपक्षस्थापनाहीन] प्रतिपक्ष की स्थापना से जब
रहित होता है, तब [वितण्डा] 'वितण्डा' कहा जाता है ।

अन्यकथा प्रवृत्त होने पर यदि प्रतिवादी अपने प्रतिपक्ष की स्थापना नहीं
करता, तो वह 'वितण्डा'-कथा का स्वरूप बन जाता है । जन्म में पक्ष प्रतिपक्ष
दोनों की स्थापना होती है, परन्तु वितण्डक अपने पक्ष की स्थापना किये बिना
परपक्ष के प्रतिषेध में प्रवृत्त रहता है । यदि ऐसा है, तो सूत्रकार ने 'स प्रति-
पक्षहीनो वितण्डा' ऐसा सूत्र क्यों नहीं बना दिया ? इसमें वास्तविकता यह है,
कि वितण्डक का अपना पक्ष तो अवश्य है परपक्ष का प्रतिषेध करना परन्तु
वह किसी साध्य की प्रतिज्ञा करके हेतु उदाहरण आदिपूर्वक अपने पक्ष की
स्थापना नहीं करता । दूसरे व कथन का प्रतिषेधमात्र करता रहता है अतः
सूत्र की रचना पूर्ण एवं यथार्थ है ।

इन तीनों कथाओं में पहली 'वाद' कथा वस्तुतत्त्व को अर्थार्थरूप में समझने
की भावना से होती है । शेष दोनों कथा पारस्परिक चर्चा में विजय की भावना
में की जाती हैं ॥ ३ ॥

हेत्वाभास के भेद कमप्राप्त हेत्वाभासों का लक्षण बताने की भावना से
सूत्रकार ने उनके विभाग का निर्देश किया —

सर्वविचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीता'

हेत्वाभासाः ॥ ४ ॥ ४५,

[सर्वविचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीता] सर्वविचार, विरुद्ध,
प्रकरणसम साध्यसम, कालातीत (य पांच प्रकार के [हेत्वाभासा] हेत्वाभास हैं ।

सूत्र में हेत्वाभास के पांच प्रकारों का स्पष्ट निर्देश किया गया है । इसमें
हेत्वाभास के विभाग तो ज्ञात हो जाते हैं, परन्तु हेत्वाभास का सामान्य लक्षण
या स्वरूप का निर्देश नहीं किया गया, जो होना चाहिये था । वस्तुतः हेत्वाभास
का स्वरूप इस पद के निर्वाचन से अभिव्यक्त हो जाता है, इसलिए यह कहना

उपयुक्त न होगा कि यहाँ लक्षण का निर्देश नहीं है अथवा सूत्रकार ने इसकी अपेक्षा की है।

हेत्वाभास पद का अर्थ है जो वस्तुतः हेतु न हो, पर हेतु के समान आभास-प्रतीति हो रहा हो। हेतु की वास्तविकता है साध्य की सिद्ध करने का सामर्थ्य। पञ्चभ्यन्त आदि पदके रूप में प्रयोग होना हेतु की समानता है। 'हेतुवद् आभासन्त इति हेत्वाभासा' यहाँ 'वति' प्रत्यय हेतुरूप से प्रयुक्त पद को हेतु में भिन्न होना स्पष्ट करता है जो हेतु के समान दीखना है, पर वस्तुतः हेतु नहीं है, हेतु में भिन्न है। इसप्रकार यह पद स्वयं अपने स्वरूप का स्पष्ट कर देता है ॥ ४ ॥

'सव्यभिचार' हेत्वाभास का लक्षण विभागसूत्र में प्रथमपाठित सव्यभिचार हेत्वाभास का लक्षण सूत्रकार ने बताया -

अनैकान्तिकः सव्यभिचारः ॥ ५ ॥ (४६)

[अनैकान्तिक] जो हेतु एकत्र व्यवस्थित न हो वह सव्यभिचार। सव्यभिचार नामक हेत्वाभास होता है।

एक अन्त सिद्धान्त में जो हेतु व्यवस्थित होता है, वह 'एकान्तिक' कहा जाता है। जो ऐसा न हो, वह अनैकान्तिक है। हेतु के व्यवस्थित होने का तात्पर्य है हेतु का साध्य के अधिकरण में रहना, साध्याभाव के अधिकरण में न रहना। जो हेतु साध्याधिकरण में रहता हुआ साध्याभाव के अधिकरण में भी रहता है, वह एकत्र व्यवस्थित नहीं है। ऐसा हेतु सव्यभिचार हेत्वाभास होगा। यह तात्पर्य स्वयं सव्यभिचार पद में अभिव्यक्त होता है। 'व्यभिचार' पद का अर्थ है एकत्र व्यवस्थित न रहना विविधरूप से अथवा विभिन्न स्थानों में यहाँ-वहाँ अभिचरण करना; पक्ष और विपक्ष दोनों जगह रह जाना। इस रूप में यह हेत्वाभास 'अनैकान्तिक' तथा 'सव्यभिचार' दोनों नामों से व्यवहृत होता है।

उदाहरण 'नित्य, शब्द', अस्पर्शत्वात् आत्मवत्', शब्द-पक्ष में नित्यत्व साध्य है, अस्पर्शत्व हेतु है, आत्मा दृष्टान्त। जैसे आत्मा अस्पर्श स्पर्शरहित होने से नित्य है, वैसे अस्पर्श होने से शब्द नित्य है। यह अन्वयी दृष्टान्त है। इसीकी व्यतिरेकी दृष्टान्त के अनुसार ऐसा कहा जायगा 'जो पदार्थ अस्पर्श स्पर्शरहित नहीं है, अर्थात् स्पर्शवाने है, वे नित्य नहीं होते, अर्थात् अनित्य होते हैं' जैसे घट-पट आदि पदार्थ परन्तु शब्द वंसा स्पर्शवाना नहीं है, अतः अनित्य नहीं, प्रत्युत नित्य है।

उक्त दोनों प्रकार के दृष्टान्तों के अनुसार यह हेतु अनैकान्तिक है। अन्वयी दृष्टान्त में अस्पर्श स्पर्शरहित भी 'बुद्धि' अनित्य है। बुद्धि का अर्थ यहाँ

ज्ञात है, जो इन्द्रियार्थसंनिर्गम अथवा अन्य प्रकार से उत्पन्न होता है। व्यतिरेकी रूपात्म म स्पर्शरहित न होता हुआ भी परमाणु नित्य होता है। अतः नित्यत्व

सिद्ध करने के लिए 'अस्पर्शत्व-हेतु' साधनरूप में प्रस्तुत नहीं किया जा सकता; क्योंकि यह नित्य और अनित्य दोनों प्रकार के पदार्थों में रहता है। नित्यत्व और अस्पर्शत्व का परस्पर साध्य साधनभाव उत्पन्न नहीं होता। सपक्ष और विपक्ष दोनों में रहने से अनैकान्तिक है। अतः यह साध्य साधक हेतु न होकर अनैकान्तिक होने से सध्यभिचार हेत्वाभास है।

सर्वविचार-अनैकान्तिक के तीन भेद यह तीन प्रकार का होता है साधारण असाधारण, अनुगमहारी। पहला वह है, जो सपक्ष-विपक्ष दोनों में रहता है। इसका उदाहरण ऊपर दिया जाना चुका है। दूसरा है, जो सपक्ष और विपक्ष दोनों में व्यावृत्त हो, अर्थात् न सपक्ष में रहता हो न विपक्ष में, जैसे शब्द नित्यः, शब्दत्वात्। शब्द अधिकरण में नित्यत्व का सिद्ध करने के लिए 'शब्दत्व-हेतु' असाधारण अनैकान्तिक है। क्योंकि यह केवल साध्याधिकरण शब्द में रहता है; न सपक्ष-आत्मा आदि में और न विपक्ष घट आदि में। तीसरा अनुगमहारी वह है जो केवलान्वयि पक्षवाला ऐसा ही सपक्ष विपक्ष में रहित हेतु हो, जैसे सर्व नित्य, प्रमेयत्वात्। यहाँ 'सर्व' पक्ष में नित्यत्व साध्य है, प्रमेयत्व हेतु के साथ उसकी व्याप्ति के उपसंहार के लिए कोई पदार्थ सपक्ष या विपक्ष शेष नहीं रहता जहाँ निश्चित साध्य के साथ हेतु की व्याप्ति जा प्रस्तुत किया जा सके। सर्व पक्ष होने से सर्वत्रनित्यत्व सिद्ध है ॥ ५ ॥

'विरुद्ध' हेत्वाभास लक्षण क्रमप्राप्त विरुद्ध हेत्वाभास का लक्षण सूचकार में बताया है।

सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः ॥ ६ ॥ (४७)

[सिद्धान्तम्] अपने एक सिद्धान्त को अभ्युपेत्य [तद्विरोधी] उभोका विरोधी हेतु, विरुद्ध। 'विरुद्ध' नामक हेत्वाभास कहा जाता है।

चर्चा के अवसर पर अभिमत पक्ष में किसी साध्यधर्म की सिद्धि के लिए हेतु का निदर्शन किया जाता है। जैसे किसी ने कहा 'अयं पदंशं वर्तमानम्' निश्चित प्रदेन पक्ष में 'वर्तमानत्व' साध्य है। इसकी सिद्धि के लिए प्रस्तुत किया गया 'हृदत्वात्' हेतु 'विरुद्ध' हेत्वाभास होता है। हृद का अर्थ तालाव-जलाशय है। वहाँ आग का होना सम्भव नहीं। यह हेतु अग्नि का साधक न होकर अग्नि के अभाव का साधक है। अपने प्रतिज्ञात अर्थ का विरोधी होने से विरुद्ध हेत्वाभास है। इसका परिणाम निकला जो हेतु साध्य के अधिकरण अर्थात् सपक्ष में न रहकर विपक्ष में रहता है, वह विरुद्ध-हेत्वाभास है।

उत्प्रेषणप्रकार जत्र एक वादी यह कहता है कि प्रत्येक विकार परिणामी [दाय] अपनी एक अवस्था को छोड़कर अन्य अवस्था में परिणत होजाता है, क्योंकि कोई विकार नित्य नहीं होता, नित्य पदार्थ कभी अवस्थान्तर को प्राप्त नहीं होता— इस मान्यता को स्वीकार कर जब यह कहा जाता है कि अपनी एक अवस्था से अवस्थान्तर में परिणत हुआ भी विकार बनारहता है, क्योंकि किसी पदार्थ का सर्वथा विनाश नहीं होता यह कथन पहले उस कथन के विरुद्ध होजाता है, जिसमें यह माना गया है कि कोई विकार नित्य नहीं होता। विकार का नित्य न होना अर्थात् विनाश को प्राप्त होजाता, तथा विनष्ट होने पर भी बन रहना, यह दोनों कथन परस्पर-विरुद्ध हैं, 'बना रहना' वस्तु की विद्यमानता सद्भाव को बताता है और 'विकार का नित्य न होना' वस्तु की अविद्यमानता असद्भाव को प्रकट करता है। किसी पदार्थ में 'होना' और 'न होना' दोनों विरुद्ध धर्म साथ साथ सम्भव नहीं। इसप्रकार ये हनु विचारों व्यक्तीरपीत 'नित्यत्वप्रतिषेधात्' तथा अपेक्षापि विकाराऽस्ति, विनाशप्रतिषेधात्' ये हनु परस्पर-विरुद्ध हैं, जिस सिद्धान्त का आश्रय लेकर प्रवृत्त होते हैं, उसीका व्याघात करते हैं^१ ॥ ६ ॥

'प्रकरणसम' हेत्वाभास का स्वरूप सूक्ष्म ने क्रमप्राप्त प्रकरणसम हेत्वाभास का स्वरूप बताया

यस्मात् प्रकरणचिन्ता स निर्णयार्थमपदिष्टः

प्रकरणसमः ॥ ७ ॥ (४८)

[यस्मात् जिसमें प्रकरणचिन्ता] चर्चा प्रसंग द्वारा विज्ञासा प्रवृत्त हुई है, स, वह, जब [निर्णयार्थम्] निर्णय के लिए [अपदिष्ट] कह दिया जाता है, वह प्रकरणसम 'प्रकरणसम' नामक हेत्वाभास माना जाता है

चर्चाओं में मध्य के आधार पर पक्ष और प्रतिपक्ष दोनों का चल रहना प्रकरण है। मध्य से लेकर निर्णय होनेके पहले तक जो विवेचन व विचार किया जाता है वह विन्नी विज्ञासा के आधार पर प्रवृत्त होता है। वह विज्ञासा जिस कारण से उभरती है, उसीको यदि निर्णय के लिए हनु रूप में प्रस्तुत कर दिया जाता है, तो यह पक्ष-प्रतिपक्ष दोनों में से किसी एक को न हटा सकने के कारण चर्चा प्रसंग (प्रकरण) को समाप्त नहीं कर पाता, क्योंकि वह विज्ञासा का उत्प्रेषण होने से दोनों पक्षों के लिए समान होता है, ऐसा हेतु प्रकरणसम हेत्वाभास कहा जाता है। यह निर्णय के लिए समर्थ नहीं होता

१ यह सांख्यसिद्धान्त का विवेचन उसके याथार्थ्य को उपेक्षा करते हुए वात्स्यायन-भाष्य में प्रस्तुत किया गया है।

जैसे किसीने कहा 'शब्द अनित्य' नित्यधर्मानुपलब्ध है। शब्द अनित्य है, क्योंकि उसमें नित्य के धर्म उपलब्ध नहीं होते। इसीके समान प्रतिवादी ने कहा 'शब्द नित्य, अनित्यधर्मानुपलब्ध'; शब्द नित्य है, क्योंकि वहाँ अनित्य परार्थ के धर्म उपलब्ध नहीं होते। शब्द में नित्य एवं अनित्य का सशय होने पर विशेष निर्णय की अपेक्षा प्रकरण को प्रवृत्त करती है, नित्य एवं अनित्य दोनों धर्मों की शब्द में अनुपलब्धि प्रकरण प्रवृत्ति का कारण है, उसका निर्णय के लिए प्रस्तुत करना 'प्रकरणसम' हेतुभास है, क्योंकि उसमें प्रकरण की समाप्ति नहीं होती। यदि इनमें से नित्य या अनित्य किसी एक के धर्मों की शब्द में जानलिया जाता है, तो प्रकरण अर्थात् चर्चा का प्रसंग समाप्त हो जाता है। अब उक्त हेतु दोनों पक्षों का प्रवृत्त रखने के कारण किसी एक के निर्णय के लिए समर्थ न होने से प्रकरणसम हेतुभास है।

'प्रकरणसम' का 'अनेकान्तिक' से भेद यद्यपि अनेकान्तिक हेतुभास के प्रसंग में प्रस्तुत हेतु किसी एक पक्ष के निर्णय में असमर्थ होता है, क्योंकि वह सपक्ष-विपक्ष दोनों में समानरूप से विद्यमान रहता है। तथापि अनेकान्तिक से प्रकरणसम का भेद इसप्रकार समझना चाहिये अनेकान्तिक में सपक्ष विपक्षद्विती एक ही धर्म हेतुरूप से प्रस्तुत होता है। जैसे 'पर्वना धूमवान्, वल्लभावान्'। यहाँ वल्लि हेतु एकमात्र धर्म धूम के भाव और अभाव दोनों अवस्थाओं में विद्यमान रहता है। काष्ठ आदि ईंधन से संयुक्त होने पर आग के साथ घुम्रा रहता है; परन्तु दहकते अगार और तप्त लौहीण्ड आदि के साथ घुम्रा नहीं रहता। इसप्रकार वल्लि-हेतु धूम की सिद्धि में अनेकान्तिक है।

इसके विपरीत प्रकरणसम में बराबरी का दूसरा हेतु प्रस्तुत किया जाता है; एक ही हेतु साध्य एवं साध्याभाव के अधिकरण में अथवा सपक्ष विपक्ष में उभयपक्ष विद्यमान रहता हो, ऐसा नहीं है। जैसे उक्त उदाहरण में सपक्ष-विपक्ष के पृथक् दो हेतु 'नित्यधर्मानुपलब्ध' तथा 'अनित्यधर्मानुपलब्ध' प्रस्तुत विषय हैं। नव्य आचार्यों ने ऐसे आक्षार पर इस हेतुभास को 'सत्प्रतिपक्ष' नाम दिया है। जिस हेतु के साध्याभाव का साधक बराबर का हेतु विद्यमान हो, वहाँ पहला हेतु 'सत्प्रतिपक्ष' हेतुभास माना जाता है। प्रतियोगी शब्द उपस्थित रहने पर वह अपना कार्य करने में असफल रहता है ऐसी स्थिति में कभी-कभी सदेतु भी हेतुभास मानलिया जाता है जब वादी अपनी असमर्थता के कारण प्रतिवादी के द्वारा प्रस्तुत हेतु का प्रत्याख्यान नहीं कर पाता ॥ ७ ॥

'साध्यसम' का लक्षण—कमप्राप्त साध्यसम हेतुभास का लक्षण सूत्रकार ने बताया

साध्याविशिष्टः^१ साध्यत्वात् साध्यसमः ॥ ८ ॥ (४६)

। साध्याविशिष्ट । जो साध्य से भेद न रखता हो (साध्य के समान हो),
'सा' साध्य । साध्यत्वात् । साध्य होने के कारण । साध्यसम । 'साध्यसम'
नामक हेत्वाभास कहा जाता है ।

ऐसा धर्म, जो स्वयं अभी साध्य है, उसको यदि साधन के रूप में प्रस्तुत कर दिया जाता है, तो वह साधक हेतु न होकर हेत्वाभास रहता है । प्रस्तुत हेत्वाभास का यह नाम 'साध्यसम' स्वतः अपने स्वरूप की अभिव्यक्ति करता है । स्वयं असिद्ध धर्म अन्य का साधन कैसे होगा ? इसी आचार पर नव्य आचार्यों ने इसे 'असिद्ध' हेत्वाभास नाम दिया है ।

असिद्ध । साध्यसम । हेत्वाभास के भेद यह तीन प्रकार का माना है—
आश्रयासिद्ध, स्वरूपासिद्ध व्याप्यत्वमिद्ध ।

आश्रयासिद्ध हेतु का आश्रय अर्थात् पक्ष जहाँ असिद्ध हो वह हेतु आश्रयासिद्ध हेत्वाभास माना जाता है । जैसे 'काञ्चनमय पर्वतो बलिमान्, धूमवत्त्वात्, सुवर्णं का पहाड़ आगवाला है यहाँ हेतु का आश्रय मान का पहाड़ असिद्ध है ऐसा पहाड़ किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं । वहाँ अग्नि साध्य के समान स्वयं वह आश्रय भी साध्य है । इसके अन्य उदाहरण 'खगुप सुगन्धि, पाथिवत्वात् आदि कलना किये जा सकत हैं ।

स्वरूपासिद्ध जो हेतु स्वरूप में असिद्ध है, प्रस्तुत किया गया ऐसा हेतु 'स्वरूपासिद्ध' हेत्वाभास होता है । जैसे 'जलाशय द्रव्यम् धूमात्' यहाँ जलाशय पक्ष आश्रय) में धूम का होना स्वरूप से असिद्ध है । तालाब में धूम का होना किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है । इस प्रमाण का वास्तविकतासाध्य में प्रस्तुत उदाहरण स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास का इस प्रकार है 'छाया द्रव्यम् गतिमत्त्वात्' छाया द्रव्य है गतिवाला होने में । छाया में गतिमत्त्व स्वरूप में असिद्ध है । छाया गतिवाली है, या चलती है, यह किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है । जैसे छाया में द्रव्यत्व साध्य है, ऐसे गतिमत्त्व साध्य है, अतः यहाँ 'गतिमत्त्व' स्वरूपासिद्ध साध्यसम हेत्वाभास है ।

देखना चाहिये, छाया वस्तुतः क्या है ? यह स्पष्ट है चलते हुए आवरण द्रव्य से अथवा चलते प्रकाश के मध्य में आये आवरण द्रव्य में जो भूभाग अथवा भिन्न आदि का भाग आवृत हो जाता है, ढक जाता है, वहाँ उस उस प्रदेश के साथ प्रकाश का सान्निध्य सम्बन्ध नहीं रहता, प्रदेश के साथ प्रकाश का सान्निध्य न रहना छाया है, वह कोई अतिरिक्त द्रव्य नहीं है । छाया में गति का प्रतीति होना स्पष्ट भ्रान्ति है । वह गति प्रकाश अथवा प्रकाश के

१. यहाँ 'च' अधिक पाठ है । न्या० नि० ।

आवरण में होती है। पकाश की अर्सान्निधिरूप छाया में उसका आरण्य कल्पियाजाना है। फलतः छाया में गतिमत्त्व स्वरूप से अग्निद्रु हानिके कारण यह प्रस्तुत प्रसंग में 'स्वरूपासिद्ध साध्यसम हेत्वाभास' है।

व्याप्यत्वासिद्ध यह साध्यसम हेत्वाभास वहाँ है, जहाँ हेतु और साध्य का अव्यभिचरित सामानाधिकरण्य नहीं होता। जैसे पर्वतो धूमवान् बह्ने' यहाँ धूम साध्य और बह्नि हेतु है। यह बह्नि हेतु दहकते अगार आदि में धूम का छोड़कर भी रह जाता है, इसलिये बह्नि हेतु धूम साध्य का व्यभिचारि है। इनका अव्यभिचरित सामानाधिकरण्य न होने से धूम साध्य के लिए बह्नि हेतु 'व्याप्यत्वासिद्ध' हेत्वाभास है।

अन्य उदाहरण 'स श्याम', मित्रातनयत्वात् वह श्याम है, मित्रा का लडका होने से। यहाँ मित्रातनयत्व हेतु श्याम का व्यभिचारी है, क्योंकि मित्रा का अन्य तनय श्याम साँवला नहीं है। जो मित्रा का तनय है, वह श्याम है यह व्यभिचरित व्याप्ति है हेतु साध्य का अव्यभिचरित सामानाधिकरण्य न होने से प्रस्तुत हेतु, साध्यसम हेत्वाभास है। मित्रा के सब तनय (बागक) साँवले हैं, यह सिद्ध कहाँ है ?

तब आचार्यों ने व्याप्यत्वासिद्ध का लक्षण हेतु-साध्य के व्यभिचरित सम्बन्ध का आश्रयकर इसप्रकार किया है 'सोपाधिको हेतुर्व्याप्यत्वासिद्ध जिस हेतु में उपाधि लग जाय, वह व्याप्यत्वासिद्ध हेत्वाभास है। उपाधि' वह धर्म है, जिसकी व्याप्ति साध्य के साथ बन जाय तथा साधन के साथ न बने 'साध्य व्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वमुपाधि'। ऊपर कहे प्रथम उदाहरण में 'आर्द्रन्धनसंयोग' उपाधि है। काण्ड, कोयला आदि ईंधन के साथ आग का सार्वक सम्बन्ध धूम का पैदा करता है। इस स्थिति को उक्त उपाधिधर्म से कहा गया है प्रथम उदाहरण में धूम साध्य और बह्नि साधन हेतु है इस उपाधि धर्म की साथ धूम के साथ व्याप्ति पूर्णरूप में समञ्जस होती है जहाँ धूम है वहाँ आर्द्रन्धनसंयोग अवश्य रहता है। यह व्यवस्था बह्नि-मावन के साथ नहीं जहाँ बह्नि है वहाँ आर्द्रन्धनसंयोग ही यह आवश्यक नहीं है, जैसे दहकते अगार आदि में। यहाँ बह्नि है आर्द्रन्धन संयोग नहीं। अतः प्रस्तुत उदाहरण में बह्नि हेतु व्याप्यत्वासिद्ध है।

द्वितीय उदाहरण में 'शाकपाकजन्यत्व' उपाधि है। मित्रा ने जब अपनी गर्भावस्था में हरे साग-सब्जी आदि का आहार में अधिक उपयोग किया, तब बालक साँवला हो गया, जब ऐसा नहीं किया, तब साँवला नहीं हुआ। अतः मित्रा का तनय होना श्यामता का साधक नहीं, प्रत्युत श्यामता का हेतु 'शाकपाकजन्यत्व' है प्रस्तुत प्रसंग में साध्य का व्यापक और साधन का

अव्यापक होने से यह उपाधि धर्म-स्थामता-सिद्धि में 'मिवातनयत्व' हेतु को -
व्याप्यत्वासिद्ध हेतुभास प्रमाणित करता है ॥ ८ ॥

'कालातीत' हेतुभास का लक्षण—साध्यसम हेतुभास के अनन्तर
कमप्राप्त कालातीत हेतुभास का लक्षण सूत्रकार ने बताया -

कालात्ययापदिष्टः कालातीतः ॥ ९ ॥ (५०)

[कालात्ययापदिष्टः] काल के अत्यय (बीतजाने) से कहा गया हेतु
[कालातीत] कालातीत नामक हेतुभास होजाता है ।

जिस किसी अर्थ का विचार चालू रहने पर साध्य की सिद्धि के लिए जो
हेतु प्रयुक्त किया जाता है, यदि वह साध्य की सिद्धि के अवसर को लाँघजाता है,
तो वह कालातीत हेतुभास है । साध्य-सिद्धि के अवसर का लाँघजाने का
तात्पर्य साध्य सिद्धि में हेतु की अक्षमता का प्रकट करना है । हेतु की यह
अक्षमता प्रमाणान्तर से साधित होती है । जैसे किसी ने कहा 'बल्लि अनुष्ण',
'कृतकत्वात्, घटादिवत्' । यहाँ बल्लि पक्ष में 'अनुष्णत्व' साध्य है प्रत्यक्ष प्रमाण
से अनुष्णत्व का अभाव अग्नि से सिद्ध है । प्रत्यक्ष प्रमाण से बाधित होकर
'कृतकत्व' हेतु प्रस्तुत साध्य की सिद्धि के अवसर को खोदेता है । अथवा बर्हिषे
मूँह मोड़कर एक ओर हँक्का बक्का खड़ा रहजाता है । इसी का तात्पर्य है साधनता
के अवसर का खोदेना या लाँघजाना ।

भाष्यकार ने उदाहरण दिया 'शब्दः नित्यः, संयोगव्यङ्ग्यत्वात्, रूपा-
दिवत् । शब्द नित्य अर्थात् अवस्थित है सुनाई देने में पहले भी विद्यमान रहता है ।
दारु-परशुसंयोग अथवा भेरीदण्डसंयोग से वह अभिव्यक्त (प्रकट) होजाता है । जैसे
घर में रखे घट-पट आदि रूपवान् द्रव्य अन्धकार में न दीखने पर भी प्रकाश
के आने पर अभिव्यक्त होजाते हैं, दिखाई देने लगते हैं, इसीप्रकार नगाड़े (भेरी)
पर डण्ड की जोट (संयोग) देने पर अथवा लकड़ी पर कुल्हाड़ा मारने पर
जो ध्वनि सुनाई देती है, वह पहले से विद्यमान है; दारु-परशुसंयोग अथवा
भेरीदण्ड-संयोग उसे केवल प्रकट करता है, उत्पन्न नहीं; जैसे प्रकाश पहले से
अवस्थित रूपादि को प्रकट करता है । वादी ने इसप्रकार अपना पक्ष प्रस्तुत
किया ।

सिद्धान्ती कहता है, शब्द की नित्यता को सिद्ध करने के लिए, 'संयोग-
व्यङ्ग्यत्व' हेतु न होकर 'कालातीत' नामक हेतुभास है । कारण यह है -पहले
अवस्थित रूपादि पदार्थ उसी समय तक प्रकट रहते हैं, जब तक प्रकाश का
स्वन्ध उनके साथ बना रहता है । परन्तु शब्द के विषय में ऐसी स्थिति नहीं
। दारु-परशुसंयोग अथवा भेरीदण्डसंयोग के न रहने पर भी दूरस्थ व्यक्ति के
परा शब्द सुनाई पड़ता है । इससे स्पष्ट होता है, दारु-परशुसंयोग शब्द का

अभिध्वञ्जक न होकर उत्पादक है। शब्द पहले से अवस्थित नहीं, सयोग से उत्पन्न होता है तथा शब्दसन्तति द्वारा दूसरे पुरुष को सयोग के न रहने पर भी सुनाई देता है। इसप्रकार शब्द का सुनाई देना सयोगकाल का अतिक्रमण प्रतीत होता है, इससे जात होता है, 'सयोग' शब्द का अभिध्वञ्जक नहीं। इसी आधार पर वह कालातीत हेत्वाभास है।

अनुमान द्वारा अभिमत अर्थ की सिद्धि के लिए अनुमान-प्रमाण के प्रतिज्ञा आदि पाँच अवयवों का प्रयोग होता है। उनके प्रयोग का एक निर्धारित क्रम है। उस क्रम को लाँघकर अथवा उसका विपर्यय करके प्रयोग करना सूत्र के कालात्यय पद का अर्थ नहीं है। क्योंकि प्रतिज्ञा आदि अवयवों का उलट-फेर आनन्देन से उनकी अर्थ साधन-क्षमता में कोई अन्तर नहीं आता। जिस पद या वाक्य का जिस अन्य पद या वाक्य से अर्थ-कृत सम्बन्ध होता उस पद या वाक्य के दूर पड़ने पर भी वह अपने बोध्य अर्थ को प्रकट करने में समर्थ रहता है। जिन पदों का परस्पर अर्थकृत सम्बन्ध नहीं रहता, यदि वे क्रमबद्ध भी पठित हैं, तो भी वे किसी अभिमत अर्थ के वाचक नहीं होंगे। फलतः यदि अनु या उदाहरण आदि उचित साधर्म्य या वैधर्म्य के अनुसार क्रमिक स्थान का छोड़कर भी कहेंगे हैं, तो इतने में साध्य अर्थ का सिद्ध करने की उनकी क्षमता नष्ट नहीं होगी जब साध्य व प्रति साधनता का वह परित्याग नहीं करता, तो वह हेत्वाभास नहीं होसकता।

इसके अतिरिक्त अवयवों का विपर्यास से कथन करना 'अप्राप्तकाल' नामक निग्रहस्थान [सूत्र ५, २, ११] में परिगणित कर दिया गया है। चर्चा के अवसरों पर वादी या प्रतिवादी की घबराहट से ऐसा हाजरा करा जाता है। यह स्थिति वक्ता की दुर्बलता को प्रकट करने के कारण निग्रहस्थान का प्रयोजक है। उसीको पुनः हेत्वाभास के रूप में प्रस्तुत करना व्यर्थ है ॥ ६ ॥

'छल' का लक्षण हेत्वाभास-निरूपण के अनन्तर क्रमप्राप्त छल का लक्षण सूत्रकार ने बताया

वचनविघातोऽर्थविकल्पोपपत्त्या छलम् ॥ १० ॥ ५१

[वचनविधान] अन्य के कहेंगे कथन की काट करना [अर्थविकल्पोपपत्त्या] अर्थ की विविध अथवा विरुद्ध कल्पना को उभार देने के द्वारा, [छलम्] 'छल' माना जाता है।

किसी वक्ता ने एक बात कही, उसके कथित पद या पदों के विविध अर्थ अथवा वक्ता के अभिप्राय से विरुद्ध अर्थ की कल्पना करके वक्ता के कथन की काट करना 'छल' माना जाता है। छल तीन प्रकार का होता है। छल के उदाहरण उन भेदों के अनुसार उस-उस विभाग के विवरण प्रसंग में समझने चाहिये ॥ १० ॥

‘छल’ के भेद छल के तीन भेद या विभाग इसप्रकार हैं

तत् त्रिविधं वाक्छलं सामान्यच्छलमुपचार-
च्छलं च ॥ ११ ॥ (५२)

[तत्] वह छल [त्रिविधम्] तीन प्रकार का है [वाक्छलम्] वाक्छल, [सामान्यच्छलम्] सामान्यछल [उपचारच्छलम्] उपचारछल च, और।

वाक्छल, सामान्यच्छल और उपचारच्छल बस ये तीन प्रकार के छल चर्चाप्रसंगों से व्यवहृत होते रहते हैं। ११ ॥

‘वाक्छल’ का लक्षण उनमें सर्वप्रथम वाक्छल का लक्षण सूत्रकार ने बताया

अविशेषाऽभिहितेऽर्थे वक्तुरभिप्रायादर्थान्तरकल्पना
वाक्छलम् ॥ १२ ॥ (५३)

[अविशेषाऽभिहितं] सामान्यरूप से कहेंगे [अर्थ] अर्थ कथन में [वक्तु] वक्ता के [अभिप्रायान] अभिप्राय से [अर्थान्तरकल्पना] अन्य अर्थ की कल्पना [वाक्छलम्] वाक्छल है।

उच्चारण में अनेक वाक्य अथवा पद ऐसे होते हैं, जिनके एकाधिक अर्थ रहते हैं वे सभी अर्थ शक्तिवाच्य हैं, मुख्य हैं। उस पद या वाक्य का दोहरा वक्ता का तात्पर्य किसी एक विशेष अर्थ को अभिव्यक्त करना होता है। सामान्यरूप से अर्थ का कथन होने पर भी विशेष अर्थ की प्रतिपत्ति के कारण वहां विद्यमान रहते हैं। उन कारणां की उपस्थिति में वक्ता के अभिप्राय को समझलेना कठिन नहीं होता, न उसमें किसी प्रकार के संदेह का अवकाश रहता है। फिर भी जानबूझकर केवल वक्ता के कथन का बाटने की भावना से कथित पदों के अन्य अर्थों की कल्पना कर वक्ता के कथन का झुठलाया जाता है।

जैसे किसी ने कहा ‘नवकम्बलोऽयं माणवकः’ यह बालक छात्र ‘नवकम्बल’ है। यह पद समासयुक्त है। इसमें ‘नव’ शब्द के दो अर्थ हैं नया, और नौ मण्ड। इस पद के प्रयोग में वक्ता का तात्पर्य है ‘नव कम्बलोऽयम्’ इसका कम्बल नया है। परन्तु छलवादी वक्ता के अभिप्राय का जानता हुआ कहता है आपने क्या कहा ? इसमें पाण नौ कम्बल है ? नौ कम्बल कहाँ हैं, इसके पास तो एक कम्बल है। इसप्रकार वाणी अर्थात् उच्चरित पद (वाक्य) के आधार पर छल होने में इसका नाम ‘वाक्छल’ है। यह केवल वक्ता के उपहास आदि किये जाने की भावना से प्रवृत्त होता है।

मूल वक्ता के द्वारा इसका उत्तर निम्नप्रकार दिया जाना चाहिए। वक्ता छलवादी स कहता है आपने कहा कि मैंने इस बालक के पास नौ कम्बल बताये हैं। आपने यह किस ढंग से जाना कि मैंने इसक पास नौ कम्बल बताये हैं ?

मैंने तो कहा इसका नया कम्बल है शायदे बिस्वाई देर रहा है आपके पास यह भिड़ करत के जिग कोई घमाण नहीं कि मैंने इसके पास नो कम्बल बताया है, उमलिंग मर ऊपर आपका उक्त आराय नितान्त मिथ्या है ।

नारिक प्रत्यक्ष जानकार इस बात को जानता है कि कौन-सा पद किस अर्थ का वाचक है, व्यवहार में निरन्तर प्रयुक्त होनेवाले पदों का व्यवहार निम्नी सामान्य वा विशेष अर्थ का बाध कराने के लिए लगातार किया जाता है अर्थ का ज्ञान कराना शब्द के प्रयोग का प्रयोजन है । प्रयोग के सामर्थ्य से अर्थात् शब्दप्रयोग की सफलता के अनुसार सामान्य शब्द के प्रयोग की व्यवस्था है । प्रयुक्त हुआ सामान्य शब्द भी विविध अर्थ का बाध करता है । जैसे किसीने कहा अजा ग्राम नय' अथवा 'सर्पिराहर' अथवा 'ब्राह्मण भोजय' । इन वाक्यों में अजा ग्राम, सर्पि [घृत] ब्राह्मण आदि सब सामान्य पद हैं; परन्तु उनसे विशेष अर्थ का ही बाध होता है । प्रथम वाक्य में गया बोध नहीं होता कि नाह जिस बकरी [अजा] का बाह जिस गांव का लेजाया जाय । ये पद सामान्य होते हुए भी विशेष बकरी और विषय गांव का बोध कराते हैं । दूसरे वाक्य में भी यह बोध नहीं होता कि चाट जहाँ से घी उठा भाओ [सर्पिराहर] । कहीं गव्व हूण विशेष घी का हो बाध कराता है, यद्यपि सर्पिः घृतवाचक सामान्य पद है । इसीप्रकार अन्तिम वाक्य में ब्राह्मण सामान्य पद है, पर किमो विशिष्ट ब्राह्मण का लक्ष्य करके इसका प्रयोग हुआ है । फलतः पदप्रयोग की सफलता को देखकर कथित पद में जिस अर्थ के निर्देश की सम्भावना हो सकती है, उसी अर्थ का ग्रहण करना अभिप्रेत होता है ।

तोमे ही प्रस्तुत प्रसंग में 'नवकम्बल' सामान्य शब्द है । इसके नया कम्बल और नौ कम्बल दोनों अर्थ हैं, पर जिस अर्थ का बोध कराने में प्रसंगानुसार इसकी सफलता सार्थकता है, उसी अर्थ का बोध सम्भव है । 'नया कम्बल' अर्थ प्रसंगानुसार सगत है । जिस अर्थ 'नौ कम्बल' की सम्भावना नहीं, उस अर्थ को बाध कराने में इस वाक्य की प्रवृत्ति नहीं होगी । इसलिए जिस अर्थ की कल्पना अयुक्त है, उसके आधार पर वक्ता को उलाहना देना असंगत है ।

वाक्छल और उसके समाधान की ऊर्हा के लिए लोकव्यवहार में आये दिन अनेक उदाहरण सामने आते हैं । वाक्छल सर्वत्र प्रायः द्व्यर्थक पदों में उभरता है । गी पद का अर्थ 'गाय' और 'बाण' दोनों हैं 'गीविषाणी' कहने पर 'बाण के सींग [विषाण] कहीं ?' कहना वाक्छल है । 'विषाण' सींग और सूंड दोनों का वाचक है । 'गजो विषाणी कहने पर—हाथी के सींग कहीं ?' वाक्छल है । इसके उदाहरण का प्रसिद्ध वाक्य 'श्वेतो धावति' है । यहाँ सन्धिच्छेद से अर्थान्तर की कल्पना होती है । 'श्वेतः' सफेद घोड़ा दौड़ रहा है, वक्ता का अभिप्राय है । इसमें 'श्वा-इतः सन्धिच्छेद करके वाक्छल का प्रयोग होता है

। ना । वना । दमर से दीड़ता है । कुत्ता यहाँ कहाँ है ? इत्यादि वाक्यल है ।
अनेक उदाहरण इसीप्रकार कल्पना किये जासकते हैं ॥ १२ ॥

सामान्यच्छल का लक्षण वाक्यल के अनन्तर सूत्रकार ने सामान्यच्छल
का लक्षण बताया

**सम्भवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसम्भूतार्थकल्पना
सामान्यच्छलम् ॥ १३ ॥ (५४)**

[सम्भवत] सम्भव होनेवाले [अर्थस्य] अर्थ का [अतिसामान्ययोगात्]
अत्यन्त सामान्य के साथ सम्बन्ध जोड़ने से [असम्भूतार्थकल्पना] असम्भव न
होसकनेवाले) अर्थ की कल्पना कर परवाक्य में दोष देना, [सामान्यच्छलम्]
'सामान्यच्छल' है ।

एक वक्ता ने किसी अर्थ की कही पर सम्भावना व्यक्त की । उस सम्भावना
को अत्यन्त सामान्य आधार में ले जाकर जोड़ने से जो एक असम्भव अर्थ की
कल्पना करली जाती है, और उसके अनुसार वक्ता के द्वारा अभिव्यक्त सम्भावना
को असत्य ठहराया जाता है, यह 'सामान्यच्छल' की सीमा में आता है

किसी व्यक्ति ने अपनी प्रसन्नता को अभिव्यक्त करते हुए कहा 'अष्ट
खल्वसौ ब्राह्मणा विद्याचरणसम्पन्ना' बड़े हर्ष की बात है, यह ब्राह्मण विद्या
और आचरण दोनों में सम्पन्न है युक्त है । विद्वान् है और सदाचारी है । इस
कथन पर वक्ता ने एक सामान्य बात कही 'सम्भवति ब्राह्मणे विद्याचरणसम्पत्'
ब्राह्मण में विद्या और आचरण की सम्पत्ति का होना सम्भव है । एक इत्थिन
ब्राह्मण में विद्या और सदाचार-रूप सम्पत्ति की सम्भावना को अभिव्यक्त करते
हुए वक्ता का तात्पर्य उस ब्राह्मण व्यक्तिविशेष की प्रशंसा करने में है । ब्राह्मण
में ऐसा होना सम्भव है ।

इस पर छलवादी इस सम्भावना को अति सामान्य के साथ अर्थात् जन्म-
मात्र के समस्त ब्राह्मण-सम्प्रदाय के साथ जोड़ने से और एक असम्भव अर्थ
की कल्पना कर कहता है यदि ब्राह्मण में विद्या और सदाचार की सम्पत्ति होना
सम्भव है, तो वाक्य में भी वैसे विद्या ज्ञान और सदाचार होना चाहिए वाक्य
उस व्यक्ति को कहा जाता है, जो अपने वर्ण धर्मों पर आचरण न करने के कारण
पतित हो गया हो । जो अर्थ गुण-कर्मानुसार ब्राह्मण में सम्भव है उस अर्थ की -
केवल जन्मानुगत ब्राह्मण में कल्पना कर वक्ता के उक्त कथन में दोष देना
'सामान्यच्छल' है । एक विशिष्ट व्यक्ति के लिए कथित प्रशंसापरक वाक्य का
अतिसामान्य-ब्राह्मणमात्र के साथ जोड़ने से एक असम्भव अर्थ वाक्य का
विद्याचरणसम्पन्न होना उभर आता है, जो छलवादी ने वक्ता पर आरोपित
किया । विद्या और आचरण की सम्पत्ति कही रहती है, कही नहीं रहती । जो

परिश्रम करता है। वर्णानुकूल धर्म का पालन करता है, वह सम्पत्ति पाता है; जो नहीं करता, नहीं पाता। यह सामान्यनिमित्तक छल होने से सामान्यच्छल' कहा जाता है।

वक्ता इसका समाधान इसप्रकार करता है मैं ब्राह्मण होने [ब्राह्मणत्व] को विद्या और सदाचार का हेतु नहीं बताया। केवल जहाँ विद्या और सदाचार है, उसकी प्रशंसा के लिए उक्त वाक्य कहा गया है। इसलिए यहाँ ऐसा अर्थ की कल्पना करता सर्वथा अनुपपन्न है जो किसीतरह सम्भव नहीं। जैसे यह कहा जाता है कि सम्भवन्ति अस्मिन् क्षेत्रे शालयः' इस खेत में धान बहुत अच्छे पैदा होने सम्भव है। इसका यह तात्पर्य नहीं कि यहाँ बीज बोना अनावश्यक है, खेत अपने-आप धान पैदा करदेगा। यहाँ न तो बीज बोने का निराकरण है, और न उमक कहने की अपेक्षा है, केवल धान की अच्छी फसल होने की सम्भावना को लेकर खेत की प्रशंसामात्र से वक्ता का तात्पर्य है। ऐसा नहीं कि बीज बिना बीये खेत घाना को उगा देगा। फसल तो बीज बोने पर होसकती है, पर यहाँ उसकी विवक्षा नहीं है। इसीप्रकार ब्राह्मण-कुल में जन्म लेने मात्र से विद्या एवं सदाचार सम्पत्ति की प्राप्ति होना आवश्यक नहीं है, न उसकी यहाँ विवक्षा है। ब्राह्मण-कुल में उत्पन्न होने से वातावरण अनुकूल होने के कारण विद्या आचरण-सम्पत्ति की सम्भावना प्रकट करने हुए केवल उसके आधार की प्रशंसा में वक्ता का तात्पर्य है। विद्या आदि फलसम्पत्ति की प्राप्ति तो उसके हेतु, मुशुभूषा, अध्ययनपरिश्रम ब्रह्मचर्यवास आदि में होसकती है। उक्त वाक्य में उसका निराकरण नहीं किया गया। फलतः एक असम्भव अर्थ की कल्पना के आधार पर उक्त कथन में दोष का उद्भावन अनुपपन्न है ॥ १३

'उपचारच्छल' का लक्षण क्रमप्राप्त उपचारच्छल का लक्षण सूत्रकार ने बताया-

धर्मविकल्पनिर्देशोऽर्थसद्भावप्रतिषेध

उपचारच्छलम् ॥ १४ ॥ ५५

[धर्मविकल्पनिर्देशः] धर्म के विकल्प से शब्द का निर्देश होना पर [अर्थसद्भावप्रतिषेधः] अर्थ के सद्भाव का प्रतिषेध करना 'उपचारच्छलम्' है।

शब्द का धर्म है, अपने वस्तुभूत अर्थ का बोध कराना। शब्द से अर्थ का बोध कभी अभिधा शक्ति के अनुसार होता है, और कभी लक्षणा-शक्ति के अनुसार। आलोच्यारिक उदाहरणों में इहो व्यञ्जना-शक्ति के अनुसार अर्थबोध होता है। शब्द के अर्थबोधरूप धर्म की यह पद्धति विविध प्रकार की है, यह है धर्म विकल्प अभिधा शक्ति से अर्थबोध कराने पर लक्षणा-शक्ति के आधार से उस

अर्थ व सद्भाव का प्रतिषेध तथा लक्षणा शक्ति से अर्थबोध कराने पर, अभिधा-
शक्ति व आधार से उस अर्थ व सद्भाव का प्रतिषेध 'उपचारच्छल' कहा जाता
है। उपयुक्त अर्थबोध कराने की भावना से वक्ता द्वारा प्रयुक्त शब्दों को सुनकर
यह समझने में कोई अधिक रुठितता नहीं होती कि उस वाक्यप्रयोग अभिधा-
शक्ति के अनुसार कहा गया है अथवा लक्षणा-शक्ति के अनुसार जिस पद्धति
में वाक्यप्रयोग हुआ है उसमें भिन्न पद्धति का आश्रय लेकर वक्ता द्वारा कहे गये
अर्थ का प्रतिषेध करना 'उपचारच्छल' है।

जैसे किसीने कहा 'मञ्चा कोशन्ति—मचान चित्वा रहे है। खेतों की
रखवाही के लिए चित्तियाँ या दूसरी माटी ऊँची लकड़ियों जमीन में गाड़कर
उनके बीच बैठने का जो स्थान बनालिया जाता है, उस मस्तूत में मञ्च तथा
हिन्दी में 'मचान' या 'टाँट' कहा जाता है। अभिनयस्थान को भी मञ्च कहा-
जाता है। खेत व मचान पर बैठकर व्यक्ति चित्तियों या अन्य जपनी जानवरों
को भगाने के लिए हल्ला मचाता रहता है। इसी अर्थ को अभिव्यक्ति करने के
लिए वक्ता ने 'मञ्चाः कोशन्ति' वाक्य कहा। स्पष्ट है, मचान व भी नहीं
चित्ताते; यह तो लकड़ी, घास-फूस आदि का ढेर है, उसके ऊपर बैठे व्यक्ति
बिन्ताया करते हैं, अतः यह लक्षणा-मूलक आपचारिक प्रयोग है। 'लक्षणा'
अथवा 'उपचार' पद समान अर्थ को वहते हैं। ऐसे कथन का अभिधा-शक्ति के
आधार पर प्रतिषेध करना 'मचान कहाँ चित्ताते है ? मचान पर बैठे पुरुष
बिन्ता रहे है उपचारच्छल है।

उपचार पद का तात्पर्य है किसी शब्द के अर्थ को उसके समीपसम्बन्धी
आदि पर आरोपित करना। प्रस्तुत प्रसंग में पुरुष पद के अर्थ का मञ्च में
आरोपित कर दिया गया है। गुण शक्ति, लक्षणा उपचार आदि पद इन प्रसंगों
में अन्वर्थवानक है। गौण भावना-लक्षणिक औपचारिक प्रयोग, एक ही बात है।
जो जैसा नहीं है सिन्ही निमित्तों के आधार पर उसका वैसा बता देना
'उपचार' है। इन निमित्तों का जेबल प्रसंगवश सूत्रकार ने आगे [२ २। ६२]
किया है।

एक प्रतिषेध का समाधान निम्न रूप में करना चाहिए। लोक में अभिधा-
लक्षणा-व्यञ्जना-मूलक सभी प्रकार के प्रयोग होते हैं और वे मान्य हैं जिस
पद्धति में वक्ता ने वाक्यप्रयोग किया है, उसीके अनुसार उसका स्वीकार अथवा
प्रतिषेध होना चाहिए, स्वच्छा से नहीं। यह उचित नहीं है कि वक्ता ने
लक्षणा-मूलक प्रयोग किया, उसका प्रतिषेध अथवा स्वीकार अभिधा-मूलक पद्धति
से किया जाय। इसीप्रकार अभिधा-मूलक प्रयोग होने पर लक्षणा-मूलक पद्धति से
उसका प्रतिषेध आदि अनुचित है ॥ १४ ॥

छल-लक्षण परीक्षा शास्त्रीय अर्थों का विवेचन उद्देश, लक्षण परीक्षा इन तीन रूपों में किया जाता है। प्रस्तुत प्रसंग लक्षण निर्देश का है, परन्तु छल-विषयक परीक्षा अत्यल्प होने के कारण सूत्रकार ने यही उसका विवरण दे दिया है। इस सन्दर्भ में शिष्य जिज्ञासा करता है

वाक्छलमेवोपचारच्छलं तद्विशेषात् ॥ १५ ॥ ५६)

वाक्छलम्] वाक्छल [एव] ही है, [उपचारच्छलम्] उपचारच्छल, [तद्विशेषात्] उन दोनों में अविशेष समानता होने से।

उपचारच्छल को वाक्छल में भिन्न नहीं समझना चाहिए। कारण यह है कि वाक्छल में अर्थान्तर की कल्पना में कथित वाक्य का प्रतिषेध किया जाता है। ऐसा ही उपचारच्छल में है क्योंकि यहाँ भी गुणभूत प्रयोग में प्रधान की कल्पना करके प्रतिषेध होता है। मञ्चा. क्रोशन्ति वाक्य में 'मञ्च' पद का प्रधान [अभिधाशक्तिबोध्य] अर्थ स्थान है तथा गुणभूत [लक्षणाशक्तिबोध्य] अर्थ स्थानी [उम स्थान में बैठनेवाला व्यक्ति] है। वक्ता ने इसका प्रयोग गुणभूत अर्थ में किया। परन्तु छलवादी ने प्रधान अर्थान्तर की कल्पना करके उसका प्रतिषेध किया। इसप्रकार अर्थान्तर की कल्पना से अन्य अर्थ के [वक्ता द्वारा बोध्य अर्थ के] सद्भाव का प्रतिषेध होना जगह वाक्छल, उपचारच्छल में समान है। अतः उपचारच्छल को पृथक् बहना अनावश्यक है ॥ १५ ॥

सूत्रकार ने जिज्ञासा का समाधान किया—

न तदर्थान्तरभावात् ॥ १६ ॥ ५७)

[न] नहीं, [तदर्थान्तरभावात्] उन दोनों में भेद होने के कारण

उपचारच्छल का समावेश वाक्छल में सम्भव नहीं है, क्योंकि उन दोनों में परस्पर भेद है। वाक्छल में केवल अर्थान्तर की कल्पना है, लक्षणसूत्र में अर्थान्तर की कल्पना को वाक्छल कहा गया है। परन्तु उपचारच्छल के लक्षण में अर्थसद्भाव के प्रतिषेध को उपचारच्छल बताया है। अर्थान्तर की कल्पना और अर्थसद्भाव के प्रतिषेध में स्वरूपतः भेद है। वाक्छल के उदाहरण में स्पष्ट है, वहाँ अर्थ कमल के सद्भाव का प्रतिषेध नहीं है, केवल नव पद के अर्थान्तर की कल्पना है, उसी आधार पर वक्ता के कथन में दास प्रस्तुत किया गया है। परन्तु उपचारच्छल में अर्थसद्भाव का प्रतिषेध स्पष्ट है, कोशान या चित्नाहट के सन्दर्भ में मञ्च अर्थ के सद्भाव का प्रतिषेध कर उसकी जगह पुरुष का स्वीकार किया मञ्चस्था पुरुषा कोशन्ति, न तु मञ्चाः। इसप्रकार इन दोनों में भेद होने से वाक्छल और उपचारच्छल को एक नहीं समझना चाहिए ॥ १६ ॥

जिज्ञासा की सन्तुष्टि के लिए सूत्रकार ने प्रस्तुत प्रसंग को प्रकारान्तर से प्रस्तुत किया।

अविशेषे वा किञ्चित्साधर्म्यदिकच्छलप्रसङ्गः ॥ १७ ॥ ५८

[अविशेषे] भेद न मानने पर [वा] तो [किञ्चित्साधर्म्यात्] थोड़े-से साधर्म्य से [एकच्छलप्रसंग] एक छल का मानलना प्राप्त होजायगा।

सूत्रकार ने छल के तीन भेदों का उल्लेख किया है। यदि थोड़े-से साधर्म्य से वाक्छल और उपचारच्छल को एक मानकर छल के दो भेद स्वीकार किये जाते हैं, तो ऐसा थोड़ा साधर्म्य छलमात्र में सम्भव है, तब दो भेद भी कथो मानजायें, एक ही छल स्वीकार कर लेना चाहिए। जिज्ञासु जिस हेतु के आधार पर तीन की जगह दो भेद छल के स्वीकार करता है, उसी हेतु के आधार पर स्वीकृत दो भेद का प्रतिषेध सम्भव है, क्योंकि उन दो भेदों में भी थोड़ा साधर्म्य विद्यमान रहता है। वह साधर्म्य है किसी के कथित वाक्य के अर्थ-वैविध्य की कल्पना से उस कथन का नाटन का प्रयास करना। इससे मिलती-जुलती स्थिति प्रत्येक छल में है। यदि इसप्रकार के थोड़े-से साधर्म्य के रहने पर दो भेद स्वीकार कियेजाते हैं, तो तीन भेद स्वीकार करने में क्या बाधा है? थोड़ा साधर्म्य रहने पर कुछ वैलक्षण्य भी प्रत्येक छल के स्वरूप में हैं, जो लक्षणसूत्रों में स्पष्ट करदिया है। प्रत्येक छल में किञ्चित् साधर्म्य स्वीकार कर लेने से शिष्य जिज्ञासा के आधार की पुष्टि द्वारा शिष्य की सन्तुष्टि को आचार्य ने उपलब्धित किया है ॥ १७ ॥

जाति का लक्षण छल का विवरण प्रस्तुत करदेने के अनन्तर अब क्रम प्राप्त जाति का सामान्य लक्षण सूत्रकार ने बताया।

साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानं जातिः ॥ १८ ॥ ५९

[साधर्म्यवैधर्म्याभ्याम्] साधर्म्य और वैधर्म्य के द्वारा (वादी के उपस्थापित हेतु का [प्रत्यवस्थानम्] प्रतिषेध करना, जाति] 'जाति' नामक पदार्थ है।

वादी के द्वारा प्रयुक्त हेतु में जो प्रसंग बाधारूप में प्रस्तुत कियाजाता है, उसका नाम 'जाति' है। 'प्रयुक्ते हेतौ प्रसंगो जायते इति जातिः।' वह प्रसंग क्या है? सूत्रकार ने बताया 'साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां प्रत्यवस्थानम्' वादी ने अपने पक्ष को हेतु साध्य की व्याप्ति से सम्पन्न सोदाहरण स्थापित किया। प्रतिवादी जब उसका सदुत्तर देने में अपने को असमर्थ पाता है, तो पराजय से बचने और किसी-न-किसी प्रकार वादी को निरुत्तर करने एवं श्रोता समुदाय को प्रभावित करने की भावना से 'जाति' का प्रयोग करता है। यदि वादी उससे दबजाता है

भाति के प्रयोग का निराकरण नहीं करपाता, तो प्रतिवादी का प्रयोजन सिद्ध होजाना है, वह चर्चा में विजयी मानलियाजाता है।

इसके विपरीत प्रतिवादी द्वारा अपनी दुर्बलता को छिपाने के लिए जाति का प्रयोग करने पर यदि वादी उस जाति के प्रयोग को उद्घाटित करदेता है, और यह ठीक बतादेता है कि यह समुक्त जाति का प्रयोग इस आधार पर है, तो प्रतिवादी पराजित मानलियाजाता है। क्योंकि चर्चा में जाति का प्रयोग करना अपनी दुर्बलता का द्योतक होता है, जो पराजय का निमित्त है।

सूत्रकार ने जाति प्रयोग के चौबीस भेद अथवा प्रकार बताये हैं, जिनका विवरण पञ्चम अध्याय के प्रथम आत्लिक में दियागया है। उनमें साधारण रूप से वादी के कथन में साधर्म्य-वैधर्म्य के आधार पर दोष प्रस्तुत करना लक्ष्य रहता है। यदि वादी उदाहरण के साधर्म्य से साध्य को सिद्ध करने वाले हेतु के साथ अपने पक्ष की स्थापना करना है, तो प्रतिवादी उदाहरण के वैधर्म्य से साध्याभाव को सिद्ध करनेवाले हेतु के द्वारा वादी के कथन में दोष प्रकट करता है। यदि वादी उदाहरण के वैधर्म्य से साध्य को सिद्ध करनेवाले हेतु के साथ अपने पक्ष की स्थापना करता है, तो प्रतिवादी उदाहरण के साधर्म्य से साध्याभाव को सिद्ध करनेवाले हेतु के द्वारा वादी के कथन में दोष का उद्भावन करता है। इसका तात्पर्य हुआ, विरोधी भावना से प्रयुज्यमान प्रसङ्ग जो अपनी दुर्बलता का छिपान और सचाई का झुठलाने की भावना से प्रस्तुत कियाजाता है जाति-प्रयोग की सीमा में आजाता है।

यद्यपि समस्त जातियों के लक्षण और उदाहरणों का विवरण पञ्चम अध्याय के प्रथम आत्लिक में विस्तारपूर्वक दियागया है, तथापि विवर्धनमात्र के लिए एक उदाहरण यहाँ प्रस्तुत कियाजाता है। वादी ने अपने पक्ष की स्थापना की अनित्य शब्द, कृतकत्वात्, घटवत् शब्द अनित्य है, कृतक (किया हुआ, उत्पन्न, होने के कारण, घट के समान। जो कृतक होता है, वह अनित्य होता है, जैसे घट। शब्द भी कृतक है, इसलिए अनित्य है। वादी ने यह उदाहरणसाधर्म्य से अर्थात् साधर्म्यव्याप्तिक हेतु के साथ अपने पक्ष की स्थापना की। जातिवादी ने देखा, यह बात ठीक कहीगई है, इसका सदुत्तर देना सरल नहीं, पर भरी सभा में चर्चा के अवसर पर भ्रमना भी ठीक नहीं। उसने तत्काल जाति का प्रयोग किया, यदि वादी इसकी लपेट में आगया तो पौ-बारह, अन्यथा पराजय तो दोनों ओर है। दाव लगाकर देखलेता ही ठीक होगा। वह बोला वादी ने कहा है कृतक होने से शब्द अनित्य है, घट के समान। हम देखते हैं, घट मूर्त पदार्थ है। इसका तात्पर्य हुआ जो मूर्त होता है वह अनित्य होता है, परन्तु जो मूर्त नहीं होता, वह अनित्य भी नहीं होता, जैसे आकाश। आकाश मूर्त नहीं है, और अनित्य भी नहीं है। शब्द भी मूर्त नहीं है, तब वह

घट के साथ 'अमूर्तत्व' वैधर्म्य से घट के समान अनित्य नहीं होता चाहिए । फलतः वादी के द्वारा शब्द का अनित्य बतायाजाना दोषपूर्ण है । यह वादी के द्वारा साधर्म्य से प्रयुक्त हेतु का वैधर्म्य से प्रतिषेध जाति प्रयाग के अनुसार प्रस्तुत किया गया ।

पूर्वोक्त उदाहरण में वादी वैधर्म्यव्याप्तिक हेतु के आधार पर अपने पक्ष की स्थापना करता है । प्रतिवादी साधर्म्यव्याप्तिक हेतु में उसका प्रतिषेध करता है । जैसे वादी ने कहा—'शब्द अनित्य', कृतकत्वात्, यत्कृतकं न भवति तद् अनित्यमपि न भवति, यथा आकाश, न चायं शब्दस्तथा आकाशवद् अकृतक तस्मात् कृतकत्वात् शब्द अनित्यः ।

शब्द अनित्य है, कृतक होने से, जो कृतक नहीं होता, वह अनित्य नहीं होता, जैसे आकाश शब्द क्योंकि आकाश की तरह अकृतक नहीं है, अतः आकाश के साथ 'अकृतकत्व' वैधर्म्य से कृतक होने के कारण शब्द अनित्य है ।

वादी की इस स्थापना पर प्रतिवादी जाति प्रयाग द्वारा साधर्म्यव्याप्तिक हेतु से उसका प्रतिषेध प्रस्तुत करता है । वह कहता है यदि आकाश के साथ 'अकृतकत्व' वैधर्म्य से शब्द अनित्य है, तो आकाश के साथ 'अमूर्तत्व' साधर्म्य से शब्द का आकाश के समान नित्य क्यों न माना जाय ? अतः वादी के द्वारा शब्द की अनित्यता को बताना दोषपूर्ण है । वादी ऐसी स्थिति में रह जाता कि प्रतिवादी के द्वारा अमुक आधार पर यह जाति का प्रयोग किया गया है, उसे पराजित कर देता है ॥ १८ ॥

निग्रहस्थान का लक्षण जाति के अनन्तर कमप्राप्त निग्रहस्थान का लक्षण सूत्रकार ने बताया—

विप्रतिपत्तिरप्रतिपत्तिश्च निग्रहस्थानम् ॥ १९ ॥ (६०)

[विप्रतिपत्ति] अभिमत में विपरीत अथवा अवाञ्छनीय कथन कर देना, [अप्रतिपत्ति:] अज्ञानता में चुप रह जाना [च] और [निग्रहस्थानम्] निग्रहस्थान है ।

चर्चा के अवसर पर घबराहट के कारण अथवा वादी के कथन का उपयुक्त उत्तर न दे सकने की असमर्थता के कारण अपने अभिमत के विरुद्ध बत जाना अथवा ऐसी बात कह देना, जिसका कहना सभास्थल पर चर्चा के प्रसंगों में निन्दनीय व अवाञ्छनीय हो, ऐसी स्थिति का निग्रहस्थान अर्थात् पराजय का अवसर माना जाता है । यह 'विप्रतिपत्ति' का विवरण है । इस प्रकार 'अप्रतिपत्ति' पराजय का स्थान होता है । इस पद का अर्थ है 'अज्ञान' । वादी ने जो अपने पक्ष की स्थापना की है, अथवा प्रतिवादी के कथन का जो प्रतिषेध किया है, अपनी अज्ञानता के कारण उन दोनों में से न तो प्रतिवादी वादी के स्थापित पक्ष

का प्रतिषेध करता है, और न वादी के द्वारा अपने प्रतिषिद्ध पक्ष का उद्धार करता है, सकते में आकर चुपचाप खड़ा रह जाता है; यह अप्रतिपत्तिमूलक निग्रहस्थान है ।

सूत्र में 'विप्रतिपत्तिः' और 'अप्रतिपत्तिः' इन पदों को पृथक् स्वतन्त्र रूप में पढ़ा है इनका समास नहीं किया । समास करने पर सूत्र की रचना 'विप्रतिपत्त्यप्रतिपत्ती निग्रहस्थानम्' होती । उस दशा में यह भ्रम होसकता था कि निग्रहस्थान केवल दो प्रकार का सम्भव है विप्रतिपत्ति और अप्रतिपत्ति-मूलक । परन्तु सूत्रकार ने समास न करके यह तात्पर्य प्रकट किया है कि विप्रतिपत्ति और अप्रतिपत्ति के स्वतन्त्र प्रस्तार (फैलाव) में निग्रहस्थान के अनेक प्रकार हो-जाते हैं । इस रूप में बाईस निग्रहस्थानों का विवरण पञ्चमाध्याय के द्वितीय आह्निक में दिया गया है ॥ १६ ॥

शिष्य जिज्ञासा करता है क्या दृष्टान्त के समान जाति और निग्रहस्थान के कोई भेद नहीं होते ? अथवा सिद्धान्त के समान जाति और निग्रहस्थान के भेद सम्भव हैं ? सूत्रकार ने बताया

तद्विकल्पाज्जातिनिग्रहस्थानबहुत्वम् ॥ २० ॥ ६१

[तद्विकल्पात्] उनके विविध प्रकार के आधार पर [जातिनिग्रहस्थान-बहुत्वम्] जाति और निग्रहस्थान के अनेक भेद होजाते हैं ।

सूत्र का 'न' सर्वनाम पद अठारहवें सूत्र के साधर्म्य और वैधर्म्य पद तथा उन्नीसवें सूत्र के विप्रतिपत्ति और अप्रतिपत्ति पदों का परामर्श करता है । साधर्म्य और वैधर्म्य के एव विप्रतिपत्ति और अप्रतिपत्ति के विविध तथा परस्पर विरोधी प्रकारों के आधार पर जाति और निग्रहस्थान के बहुत-से भेद होजाते हैं । साधर्म्य तथा वैधर्म्य के विकल्प से जाति के चौबीस भेदों का तथा विप्रतिपत्ति और अप्रतिपत्ति के विविध से बाईस निग्रहस्थानों का विवरण यथाक्रम पञ्चमाध्याय के प्रथम द्वितीय आह्निकों में विस्तारपूर्वक दिया गया है । बाईस निग्रहस्थानों में कुछ विप्रतिपत्तिमूलक और कुछ अप्रतिपत्तिमूलक हैं । अननुमापण अज्ञान, अप्रतिभा, विक्षेप, मनाभ्रान्त्य पर्यन्तर्गोप्योपक्षेप के अठारह निग्रहस्थान अप्रतिपत्तिमूलक हैं शेष सोलह विप्रतिपत्तिमूलक । नवें नाम अन्तिम आह्निक में दल लवें ।

प्रमाण आदि सोलह पदार्थों का नाम-निर्देशपूर्वक प्रथम सूत्र में उल्लेख दिया गया । यथाक्रम उन सबके लक्षण और उनके भेद बताया गया । प्रथम अध्याय में इतना विषय प्रतिपादित किया गया । अगले अध्यायों में लक्षण के अनुसार इनकी परीक्षा की जायगी । इसप्रकार प्रस्तुत शास्त्र की उद्देश्य, लक्षण, परीक्षा-

रूप मे त्रिविध प्रवृत्ति को समझना चाहिए । शास्त्र का समस्त प्रतिपाद्य विषय इसमे सिमट आता है, समाविष्ट रहता है ॥ २७ ॥

इति श्रीपूर्णसिंहतनुजेन तोफादवीगर्भेन बलियामण्डलान्तर्गत-
 'छाता' वासि-श्रीकाशीनाथशास्त्रिपादाब्जसेवालब्धविद्योदयेन,
 बुलन्दशहर मण्डलान्तर्गत 'बनैल' ग्रामवास्तव्येन,
 विद्यावाचस्पतिना उदयवीर-शास्त्रिणा समुन्नीते
 गौतमीयन्यायसूत्रविद्योदयभाष्ये प्रथमा-
 ध्यायस्य द्वितीयमाल्लिकम् ।
 समाप्तरचायं प्रथमोऽध्यायः ।

अथ द्वितीयाध्यायस्याद्यमाह्निकम्.

‘संशय’ लक्षण परीक्षा गत अध्याय में उद्दिष्ट-प्रमाण आदि पदार्थों के किये गये लक्षणों के क्रम से उनकी परीक्षा यहाँ कीजायगी । परीक्षा की पद्धति के अनुसार प्रथम विचार्य पदार्थ के विषय में संशय प्रस्तुत किया जाता है । अनन्तर पक्ष और प्रतिपक्ष को प्रस्तुत करते हुए विचार्य विषय का अवधारण निर्णय होता है । इसके अनुसार सर्वप्रथम संशय [१ । १ । २३] की परीक्षा की जानी चाहिये, क्योंकि प्रत्येक पदार्थ की परीक्षा के लिए इसकी अपेक्षा रहती है । शिष्यों की जिज्ञासा तथा सर्वपरीक्षोपयोगिता की भावना से सूत्रकार ने कहा-

समानानेकधर्माध्यवसायादन्यतरधर्माध्यवसायाद्वा

न संशयः ॥ १ ॥ (६२)

[समानानेकधर्माध्यवसायात्] समानधर्म तथा अनेक धर्म के अध्यवसाय (निश्चय, से, [अन्यतरधर्माध्यवसायात्] दोनों में से किसी एक धर्म के निश्चय से [वा] अथवा [न] नही (होना है) [संशयः] संशय ।

संशय-लक्षण में दोषोद्भावन संशयलक्षण सूत्र [१ । १ । २३] में समानधर्म के निश्चय अथवा अनेकधर्म के निश्चय में जो संशय का होना बताया गया है, वह युक्त प्रतीत नहीं होता । कारण यह है कि समानजातीय पदार्थों में भिन्न धर्म रहते हैं तथा समानधर्म भी रहने हैं; उन-उन पदार्थों में किन्हीं धर्मों का केवल निश्चय होना संशय का जनक नहीं होता । स्थाणु और पुरुष समानजातीय द्रव्य पदार्थ हैं, उनमें किन्हीं समान अथवा भिन्न धर्मों के निश्चयमात्र से किसीप्रकार का संशय उत्पन्न होने की सम्भावना नहीं रहती ।

इसीप्रकार अनेक का धर्म संशय का जनक नहीं होता । जैसे ‘कृतकत्व (उत्पन्न होना) धर्म, शब्द के समानजातीय गन्ध आदि गुणों में, तथा असमान-जातीय पट-घट आदि द्रव्यों में रहता है, यह निश्चय है । इतने निश्चयमात्र से किसी संशय के उत्पन्न होने की सम्भावना नहीं होती । न केवल किसी धर्मों में धर्म के होने से संशय हुआ करता है । यदि इतने से संशय होजाया करे, तो सर्वत्र धर्मों पदार्थों में धर्म के विद्यमान रहने से सदा संशय की स्थिति बनी रहें ।

विन्ही दो पदार्थों में समान धर्म की उपलब्धि होना भी संशयजनक नहीं होता, क्योंकि धर्म-धर्मों का ग्रहण होने पर किसी संशय का अवकाश नहीं है। ऐसे ही न यह सम्भव है कि एक धर्मों में समानधर्म का निश्चय अन्य धर्मों में मन्देष्ट वा जनक हो। जैसे किसी एक धर्मों में रूप का निश्चय अन्य धर्मों में स्पर्शविषयक संशय का जनक नहीं होता। मूलभूत बात यह है कि किसी अर्थ का निश्चय अनिश्चयात्मक संशय का जनक नहीं होना चाहिये। क्योंकि ऐसा होने से कार्य-वारण में समानरूपता नहीं रहेगी, जिसका होना आवश्यक है। अन्यथा प्रत्येक कार्य किसी भी कारण में होजाया करे। इसीप्रकार अनेकधर्मों के निश्चय से भी संशय का न होना समझना चाहिये। विभिन्न धर्मियों में अनेक धर्मों का ग्रहण होना धर्म धर्मों का निश्चय ही है। इसमें सन्देह क्यों होगा? ऐसे ही दो धर्मों पदार्थों में स किसी एक के धर्मों का निश्चय होजाना स्वयं निश्चय का रूप है, उससे संशय कैसा? फलतः संशयलक्षणसूत्र में जो संशय के हेतु बताये गये हैं, वे सगत प्रतीत नहीं होते। संशय-लक्षण की परीक्षा के लिए पाँचवें सूत्र तक यत्र पूर्वपक्ष वा विषय प्रस्तुत है, उसका समाधान छोटे सूत्र में किया गया है ॥ १ ॥

विप्रतिपत्ति आदि भी संशय के निमित्त नहीं होसकते, पूर्वपक्ष की भावना से सूत्रकार न बताया—

विप्रतिपत्त्यवस्थाध्यवसायाच्च ।। २ ॥ ६३

[विप्रतिपत्त्यवस्थाध्यवसायान्] विप्रतिपत्ति स, अव्यवस्था से तथा इनके अव्यवसाय निश्चय से [च] और (संशय नहीं होता)।

पहले सूत्र से 'न संशयः' पदों की अनुवृत्ति यहाँ समझनी चाहिये। केवल 'विप्रतिपत्ति' शब्द से संशय नहीं होता। इस पद का अर्थ है परस्पर दो विपरीत अर्थों का जानना। जैसे 'आत्मा है यह वैदिक दर्शनों का कहना है; 'आत्मा नहीं है यह चार्वाक-मत है आत्मविषयक इस विपरीतज्ञानमात्र में संशय नहीं होता, जबतक उनमें से किसी एक के लिए विशेष जिज्ञासा न हो। इसीप्रकार ऐसा निश्चय भी संशय का जनक नहीं होता कि कतिपय आचार्य ऐसा मानते हैं और इसका विपरीत दूसरे ऐसा मानते हैं।

उपलब्धि की अव्यवस्था तथा अनुपलब्धि की अव्यवस्था मात्र में संशय नहीं होता और न इन अव्यवस्थाओं के निश्चय में संशय होता है। संशय तभी होगा जब उनमें से किसी विशेष की जिज्ञासा हो। उपलब्धि की अव्यवस्था है वस्तु होती हुई उपलब्ध होती है, जैसे साधारण घट पट आदि। वही न होती हुई उपलब्ध होजानी है, जैसे भूमरीचिका में जल। उपलब्धि की इस अव्यवस्था के बंधन ज्ञानमें से संशय नहीं होता प्रत्युत बुर में किसी वस्तु

क दिखाई देने पर विशेष की जिज्ञासा होनेमें सशय हागा कि यह वस्तु मृभे टोक होती हुई दिखाई देरही है अथवा न होनी हुई मरुमरीचिका के जल के समान दिखाई दे रही है ?

ऐस ही कब न अनुपलब्धि की अव्यवस्था सशय की जनक नहीं होती । वाई वस्तु खोज करन पर भी न मिलन की अवस्था में विशेष की अपेक्षा होने से ही सशय का उत्पन्न करती है कि यत्र वस्तु न होनी हुई ही नहीं मिलरही, अथवा होती हुई नहीं दिखाई देरही ? कवल अनुपलब्धि की अव्यवस्था का ज्ञानपेना सशय का जनक नहीं होना । इसलिय सशयभक्षणसूत्र में विप्रतिपत्ति आदि से सशय हान का कथन युक्त नहीं है । २ ॥

विप्रतिपत्ति संशयहेतु नहीं विप्रतिपत्ति से सशय ज्ञान में अन्य दाप ज्ञान का निर्देश सूकार ने पूर्वपक्षरूप में किया—

विप्रतिपत्तौ च संप्रतिपत्तेः ॥ ३ ॥ ६४

[विप्रतिपत्तौ] विप्रतिपत्ति में विपरीत ज्ञानों में । च और संप्रतिपत्ते] संप्रतिपत्ति होने से अपना-अपना निश्चय होने से सशय का अवकाश नहीं ।

जब वादी अथवा प्रतिवादी अपने विचारा को प्रस्तुत करत है ता उन विचारों के परस्पर विपरीत ज्ञान पर भी वादी प्रतिवादी दोनों का अपने विचारों का निश्चय होता है । मध्यस्थ का यह निश्चय होता है कि विभिन्न वादियों का अपना यह विचार है । ऐसा निश्चय होना संप्रतिपत्ति है ऐसी दशा में यदि विप्रतिपत्ति से सशय होना कहाजाता है तो संप्रतिपत्ति में भी सशय होना मानना चाहिये । वस्तुन निम्का विप्रतिपत्ति कहाजाता है वह अपने-अपन पक्ष में निश्चय से संप्रतिपत्ति है । यदि विप्रतिपत्ति से सशय होना कहाजाता है, तो वह संप्रतिपत्ति से ही होना प्राप्त होना है । क्योंकि संप्रतिपत्ति से सशय नहीं हो सकता, तब विप्रतिपत्ति का भी सशय का जनक नहीं मानाजाना चाहिये । पूर्वपक्षी विप्रतिपत्ति को संप्रतिपत्ति का रूप दूसर समग्रहण में व्यभिचार-दोष की उद्भावना प्रकट करना चाहता है । ३ ॥

अव्यवस्था व्यवस्था है उपलब्धि अनुपलब्धि की अव्यवस्था में जो सशय का उत्पन्न होना बताया, उसमें प्रकारान्तर से पूर्वपक्षी दाप की उद्भावना करता है

अव्यवस्थात्मनि व्यवस्थितत्वाच्चाव्यवस्थायाः ॥ ४ ॥ ६५

[अव्यवस्थात्मनि, अव्यवस्थास्वरूप में] व्यवस्थितत्वान्, व्यवस्थित ज्ञान में [च] तथा [अव्यवस्थाया] अव्यवस्था के अव्यवस्था से सशय-उत्पत्ति कहना असंगत है ।

अव्यवस्था अपने स्वरूप में सदा व्यवस्थित रहती है, यदि ऐसा न हो, तो वह अपने अस्तित्व का खो बैठे। अतः अपने में व्यवस्थित होने से उसे 'व्यवस्था' समझना चाहिये। इसी दृष्टि में अव्यवस्था का सशयजनक कहना अशुक्त है। यदि अव्यवस्था स्वरूप में व्यवस्थित नहीं तो वह अव्यवस्था न रहने से उसे सशय-जनक बनाना निराधार है। पहले हेतु को समान यहाँ भी अनैकान्तिक दाप का उद्भावन अभिप्रेत है। ४।

अत्यन्त-संशय दोषोद्भावन - उक्त स्थितियों में यदि निर्दिष्ट हेतुओं में सशय का ज्ञान स्वीकार किया जाता है, तो सशय बना रहना चाहिये, इस रूप में पूर्वपक्ष की भावना में सूचकार न बताया -

तथाऽत्यन्तसंशयस्तद्धर्मसातत्योपपत्तेः ॥ ५ ॥ ६६)

[तथा] उक्त प्रकार [अत्यन्तसंशय] निरन्तर एवं सदा सशय होना रहना चाहिये, अथवा यहाँ रहना चाहिये, [तद्धर्मसातत्योपपत्तेः] उक्त समानधर्म आदि के सतत निरन्तर विद्यमान रहने से।

पदार्थों में कोई न कोई समानधर्म आदि सशय का कारण सदा विद्यमान रहता है। अतः जिसप्रकार से आप उन्हें सशय का कारण मानते हैं उसमें सदा सशय ज्ञात रहता प्राप्त होता है। पदार्थों में से समानधर्म आदि कारणों का कभी पूर्ण न उद्भव नहीं होसकता, तब सशय-कार्य का उत्प्रेद न होने से सशय की स्थिति निरन्तर बनी रहती। विचार करने पर कोई धर्म ऐसा ज्ञात नहीं होता जिसमें धर्मिक-वत् समानधर्म की विद्यमानता न हो। प्रत्येक धर्मों में कोई न-कोई समानधर्म आदि सदा ज्ञात रहता है।

इन पांच सूत्रों में सशयलक्षण सूत्र १। १। २३। में कहा गये सशय के हेतुओं में दाप की उद्भावना सीमाई। अतः यही प्रमाण है कि हेतु को निर्दाप उपपादित कर लक्षण पदार्थ हेतुभाव को स्थापित किया जाय। प्रत्येक पदार्थ की परीक्षा में यही भावना रहती है, आत्मा आदि प्रमेयों की परीक्षा तृतीय-वत्, अर्थात् में की जाती है। जाति और निग्रहस्थानों का विस्तृत विवरण प्रथम अध्याय में है। अन्य को परीक्षा लक्षण प्रसङ्ग में परती गई है। शेष प्रमाणों की परीक्षा इस द्वितीय अध्याय में प्रस्तुत है।

सर्वप्रथम सशय की परीक्षा प्रारम्भ में प्रस्तुत करने का कारण यही है कि प्रत्येक परीक्षा में सशय का उपपादित रहना है। वस्तुतः समस्त शास्त्र में मुख्यरूप में प्रमाण-प्रमेयों की परीक्षा की गई है। प्रयोजन दृष्टान्त आदि की परीक्षा अन्तर्लक्ष्य होने से छोड़ दी गई है। ५ ॥

सशयलक्षण-दोष समाधान - इन सूत्रों में सशय हेतुओं में जो दोषोद्भावन किया गया उस समस्त प्रतिषेध का संक्षेप में सूचकार समाधान करता है -

यथोक्ताध्यवसायादेव तद्विशेषापेक्षात् संशये नाऽसंशयो नाऽत्यन्तसंशयो वा ॥ ६ ॥ (६७)

[यथोक्ताध्यवसायात्] पहले जैसे कहेंगे अध्यवसाय ज्ञान से [एव] ही तद्विशेषापेक्षात् । उस (ज्ञान) के विशेष (के जानने) की अपेक्षा में [संशय] संशय होता मानने पर [न] नहीं [असंशय] संशय का अभाव, [न] नहीं [अत्यन्तसंशय] अत्यन्तसंशय होता है [वा] और ।

जैसा पूर्वपक्ष द्वारा कहा गया — समानधर्म या अनैकधर्म की केवल विद्यमानता में संशय नहीं होता प्रत्युत समानधर्म आदि के अध्यवसाय ज्ञान में संशय होता है । जबतक विभिन्न धर्मों में समानधर्म आदि का ज्ञान न होगा तबतक संशय का ज्ञान सम्भव नहीं । यह पूर्वपक्ष का कहना ठीक है । इसका ज्ञान पर भी यह आवश्यक है कि उन ज्ञानों में से किसी एक विशेष के जानने की अपेक्षा हो, तभी समानधर्म आदि कारणों में संशय उत्पन्न होता है । इस दशा में न संशय का अभाव रहता है और न अत्यन्तसंशय ज्ञान की स्थिति आती है ।

पूर्वपक्ष प्रस्तुत करने समय बाकी के द्वारा 'तद्विशेषापेक्षा' इन लक्षण-सूत्रपरिचय पदों की निम्नतर अपेक्षा की गई है । इस और पूर्वपक्षों में तिनान्तर ध्यान नहीं दिया । विशेषज्ञान की अपेक्षा तभी हो सकती है जब संशयिता को समानधर्म आदि का साधारणज्ञान प्रथम हो । उसके बिना विशेषज्ञान की अपेक्षा होने का प्रश्न ही नहीं उठता । इसलिए लक्षणसूत्र में 'समानधर्माध्यवसाय' पद न कहने पर भी 'तद्विशेषापेक्षा' पदा से समानधर्म आदि के साधारण प्रत्यक्षज्ञान का होता लक्षणकार का अभिप्रेत है । यह स्पष्ट होता है ।

इसके अतिरिक्त सूत्रकार ने 'उपपत्ति' पद का स्वयं सूत्र में निर्देश किया है 'समानानेकधर्मापपत्ते' । 'समानधर्मापपत्ति' पद का अर्थ समानधर्म के अध्यवसाय-संदेह ज्ञान के अतिरिक्त और कुछ नहीं है । विद्यमान समानधर्म यदि जाना नहीं गया है तो वह अविद्यमान के समान है । न जानने पर उसका विद्यमान होना-न होना बराबर है, उसमें संशय उत्पन्न होने का अवकाश ही नहीं ।

अथवासूत्र में 'समानधर्म' विषय शब्द से विषयी ज्ञान का वस्तु समझना चाहिये । तात्पर्य है सूत्र का 'समानधर्म' पद समानधर्म के अध्यवसाय ज्ञान का निर्देश करता है । लोक में ऐसा व्यवहार देखा जाता है । जब हम कहते हैं 'यस्य' से अग्नि का अनुमान होता है धमेनाग्निरनुमीयते, तब उसका तात्पर्य यही होता है कि धूमदर्शन से, धूम के प्रत्यक्षज्ञान से अग्नि का अनुमान होता है, यद्यपि वाक्य में 'दर्शन-अध्यवसाय ज्ञान' आदि कोई पद नहीं है, पर धट्टा ने,

वाक्य की अर्थबोधकता को इसीरूप में स्वीकार करता है। इसप्रकार विषय शब्द से विषयी ज्ञान प्रत्यक्ष का कथन स्वीकार होने से प्रस्तुत सशयलक्षण सूत्र में समानधर्म 'अन्ध' से 'समानधर्माध्यवसाय' का कथन मान्य होजाता है। इसलिए सशयलक्षणसूत्र में दोष की उद्भासना करना असंगत है।

यह जो कहा 'दो विभिन्न पदार्थों के समानधर्मा का सामान की वस्तु में यत्रण कर रहा है' यत्र धर्म और धर्मों का ग्रहण होने पर सशय होने का अवसर नहीं रहता ऐसा प्रसंगा में निश्चय है। यह ज्ञान पटल दस हुए विषय का जाना है। जिन दोनों धर्मों पदार्थों का पहले उनके धर्मसहित में दखा था, सामान की वस्तु में उनके समान धर्मों का ग्रहण कर रहा है; विशेष धर्मों की उपलब्धि नहीं हो रही, इसके विशेष धर्मों को कैसे देखें, जिससे दोनों धर्मों में से एक का निश्चय किया जा सक ? ऐसी जिज्ञासा केवल धर्म और धर्मों का ग्रहण हो जाना में समाप्त नहीं होती। यह जिज्ञासा निवृत्त न होकर आवश्यक रूप से सशय का उत्पन्न करती है समानधर्मोंवाले उन पूर्वदृष्ट दो धर्मों में से यह कौन है ? यात्री भट है खड़ा, या कोई आदमी है ?

यह जो कहा एक पदार्थ के निश्चय से अन्य पदार्थ-विषयक सशय नहीं होना यह आक्षेप उत्पीपर किया जाना चाहिये जो ऐसी मान्यता प्रकट कर। सशयलक्षणसूत्र में ऐसा कोई कथन नहीं है, जिसका यह भाव प्रकट होता हो। अतः यह दोष निराधार है।

अनन्तर यह जो कहा निश्चयात्मक ज्ञान से सशयज्ञान नहीं होसकना क्योंकि ऐसा मानने से कार्य कारण का सारूप्य नहीं रहेगा। इस प्रसंग में यह सम्भन्ध की आवश्यकता है कार्य-कारण का सारूप्य क्या होता है ? कारण के होने पर कार्य का होना और कारण के न होने पर कार्य का न होना, कार्य कारण का सारूप्य है। जिसके होने में जो उत्पन्न हो, न होने से उत्पन्न न हो, वह 'कारण और उत्पन्न होनेवाला कार्य' होता है। यह अवयव्यनिरैकलक्षण सारूप्य सशय कार्य और सशय के कारण समानधर्माध्यवसाय में विद्यमान है। पुरावर्ती द्रव्य में दो धर्मों के समानधर्मा का ज्ञान हो जाने पर विशेष को जानने की इच्छा से सशय का होना आवश्यक है। ऐसी स्थिति में समानधर्म का निश्चयात्मक ज्ञान सशय का उत्पन्न करता है। यहाँ कार्य कारण का उक्त सारूप्य नष्ट नहीं होना।

इसीप्रकार अनेकधर्म के अध्यवसाय में संशय होने का जो प्रतिषेध किया, वह भी संगत नहीं है। किसी पदार्थ में अनेकधर्मों का ज्ञान होनेपर जब विशेष जानने की इच्छा होती है, तो सशय का होना अनिवार्य है। इसका उदाहरण लक्षणसूत्र के भाष्य में देखलें।

इसके अनन्तर विप्रतिपत्ति, अव्यवस्था और इनके अध्यवसाय से सशय न होने का जो निर्देश किया गया है, वह भी संगत नहीं है। इस विषय में आवश्यक

१ प्रथम मम विपरिपरिणत आदि हेतुओं का अभिप्राय समझने का चाहिये । पञ्च प्रवादों का आधार पर किसी धर्मी में दो विपरीत धर्मों का ज्ञान होना 'विपरिपरिणत' है । ममा ज्ञानपर जब विपरीत धर्मों में से किसी एक धर्मविशेष का ज्ञान की इच्छा होती है, तो संशय का उत्पन्न हो जाना अनिवार्य है । विपरिपरिणत का कवल सम्प्रतिपरिणत नाम देकर इस संशय का निवारण नहीं होना एक कहना है आत्मा है, दूसरा कहना है आत्मा नहीं है । ओता जिज्ञासु का संशय हो जाता है कौन सा वह हेतु है, जिसके द्वारा इन दोनों में से किसी एक विशेष का अवधारण किया जा सके ।

ममी स्थिति पलन्धि और अनुपलन्धि की अव्यवस्था से ज्ञानवान् संशय में समझतो चाहिये । अपलन्धि और अनुपलन्धि के अव्यवस्थित रहने के कारण जब किसी वस्तु की उपलन्धि या अनुपलन्धि रहती है, तब उसकी प्राप्ति की इच्छा रखनेवाले व्यक्ति का यह संशय होना अनिवार्य है कि यह वस्तु न होती हुई उपलन्धि होगी है, अवस्था होती हुई उपलब्ध नहीं होगी है । अव्यवस्था का अपन स्वरूप में व्यवस्थित रहने के कारण उसे व्यवस्था नाम देते हैं उसकी माप उत्पन्न करने का क्षमता नष्ट नहीं हो जाती । फिर अव्यवस्था अपन स्वरूप में व्यवस्थित रहने से ही अव्यवस्था है । वह व्यवस्था तो अभी हो सकती है, जब अपन अव्यवस्था स्वरूप को छोड़ दे । ऐसी दशा में वस्तु के उपलब्ध या अनुपलब्ध होने पर विशेषण में वस्तु के अस्त और सत् होने की जिज्ञासा संशय का उत्पन्न नहीं करती; ऐसा प्रतिषेध नहीं किया गया । फलतः अव्यवस्था कहते-मात्र से कोई अर्थ सिद्ध नहीं होता ।

इसीप्रकार विभिन्न धर्मियों में कोई न कोई समान धर्म होने से जो अत्यन्त संशय होने आदि की बात बड़ीगई है वह युक्त नहीं है । क्योंकि संशय के लक्षण से यह नहीं कहा गया कि कहीं समानधर्म होने-मात्र से संशय उत्पन्न हो जाता है । वहीं यह स्पष्ट कहा है कि संशय होने के लिए समानधर्मविषयक ज्ञान तथा पहल देखे हुए उन धर्मियों के विशेष धर्मों का स्मरण होना आवश्यक है । इसके साथ ही उस समय उन विशेष धर्मों को देखने की इच्छा भी होनी चाहिये ।

वस्तुतः संशयलक्षणमूत्र में कहे-गये संशय-हेतुओं के विषय में दोष प्रस्तुत करने के अवसर पर दोषवादी ने सूत्र के 'विशेषापेक्ष' पद की ओर ध्यान नहीं दिया । दोष दत्त समय उसकी अपेक्षा की है । अन्यथा संशयलक्षण में किसी दोष की उद्भावना करना सम्भव न होता । इसीकारण जहाँ यह कहा गया है कि दो विपरीतधर्मों में से एक का अवधारण हो जाना पर संशय नहीं होता, वह ठीक ही है । जब एक विशेषधर्म का निश्चय हो गया, तब वहाँ विशेष की अपेक्षा नहीं रहती, फिर संशय क्या होगा ? फलतः संशयलक्षण सर्वथा निर्दोष है । ६ ॥

सूत्रकार सशय परीक्षा को समाप्त करत हुए कहता है

यत्र संशयस्तत्रैवमुत्तरोत्तरप्रसङ्गः ॥ ७ ॥ (६८)

[यत्र] जहाँ [सशय] सशय (परीक्ष्य हो) [तत्र] वहाँ [एवम्] उक्त प्रकार से [उत्तरोत्तरप्रसङ्गः] उत्तर प्रत्युत्तररूप में प्रसङ्ग प्रस्तुत कर दिया जाना चाहिये) ।

जहाँ-जहाँ आगे शास्त्र में प्रमाण आदि पदार्थों के लक्षणों की परीक्षा की गई है अथवा वाद, जल्प, वितण्डा-कथाओं में जब कभी ऐसा अवसर आता है कि प्रतिवादी के द्वारा सशय का प्रतिषेध किया जाय, तो उक्त सभी अवसरों पर उक्तप्रकार से सशय के पक्ष में समाधान कर देना चाहिये । पदार्थविषयक समस्त परीक्षाओं में व्याप्त रहने के कारण सर्वप्रथम संशय की परीक्षा प्रस्तुत कर दी गई है, जिससे शास्त्र के अव्येताओं का इस विषय में किसीप्रकार की अमुविधा न हो ॥ ७ ॥

प्रमाण-परीक्षा—अब आगे प्रमाण पदार्थ की परीक्षा प्रस्तुत की जाती है । सूत्रकार ने पूर्वपक्षरूप में कहा —

प्रत्यक्षादीनामप्रामाण्यं त्रैकाल्यासिद्धेः ॥ ८ ॥ (६९)

[प्रत्यक्षादीनाम्] प्रत्यक्ष आदि वा [अप्रामाण्यम्] प्रामाण्य नहीं, [त्रैकाल्यासिद्धेः] तीनों कालों में असिद्ध होने से ।

सूत्र के 'आदि' पद से अनुमान, उपमान, शब्द का ग्रहण हो जाता है । प्रत्यक्ष आदि चारों प्रमाणों का प्रामाण्य सम्भव नहीं, क्योंकि प्रत्येक प्रमाण तीनों [भूत वर्तमान, भविष्यत्] कालों में प्रमेय को सिद्ध नहीं करता । प्रमाण का प्रामाण्य इसी बात पर निर्भर है कि वह पहले से किसी न जाने हुए प्रमेय का बिना किसी बाधा के बोध करादे । प्रत्यक्ष प्रमाण केवल वर्तमानकालिक विषय का बोध करासकता है, वह भी निश्चयपूर्वक अथवा सर्वथा निर्वाध नहीं । भूत-भविष्यत्कालिक ग्रंथ का बोध कराने में यह सर्वथा अक्षम रहता है । यही दशा उपमान प्रमाण की है । शब्द यद्यपि भूतकालिक घटना के अतिरिक्त कभी-कभी वर्तमान व अनागत बोध कराने का दम भरता है, पर उसकी पथार्थता सदा सन्दिग्ध रहती है, जो उसके प्रामाण्य के कदम को उखाड़ देती है । अनुमान-प्रमाण का प्रयोग तीनों कालों के विषय में किया जाता है, पर वह भी सर्वदा असन्दिग्ध नहीं रहता । दीर्घ अतीत और अनागत काल के विषय में कुछ बोध कराना सर्वथा अनिश्चित रहता है । कथञ्चित् अनुमान-प्रमाण को त्रिकाल विषयक मान भी लिया जाय, तो उतनेमात्र से शेष प्रमाणों का प्रामाण्य स्वीकार नहीं किया जासकता ।

हमके अनिरिक्त प्रमाण और प्रमेय का परस्पर पूर्वापरभाव एवं सहभाव भी नहीं बनता । यदि प्रमाण पहले है, और प्रमेय पीछे, तो प्रमा का साधन हुए बिना ही वह प्रमाण कैसे होजायगा ; यदि प्रमेय पहले सिद्ध है, तो प्रमाण का होना अनावश्यक है । यदि दोनों साथ हैं तो सत्येतर विषाण के समान उनका परस्पर साध्य साधनभाव सम्भव नहीं । ऐसी स्थिति में प्रत्यक्ष आदि का प्रामाण्य ठहरा होजाता है । इनसे किसी प्रमेय के सिद्ध होने की आशा निराशामात्र है ॥ ८ ॥

प्रमाण का पूर्वभाव—प्रमाण प्रमेय के परस्पर पूर्वापरसहभाव को असम्भावना का क्लेश सूचक स्वरूप में प्रस्तुत करता है

पूर्वं हि प्रमाणसिद्धौ नेन्द्रियार्थसन्निकर्षात्

प्रत्यक्षोत्पत्तिः ॥ ६ ॥ ७०

[पूर्वम्, पहले [हि] क्योंकि [प्रमाणसिद्धौ] प्रमाण की सिद्धि होने पर [न] नहीं [नेन्द्रियार्थसन्निकर्षात्] इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष में प्रत्यक्षोत्पत्ति] प्रत्यक्ष की उत्पत्ति ।

यदि प्रमेय से पहले प्रमाण की सिद्धि है, विवक्षितता है और उस समय प्रमेय ज्ञातव्य अर्थ, अविद्यमान है, (ता) जो यह कहागया है कि इन्द्रिय अर्थ के सन्निकर्ष में प्रत्यक्ष ज्ञान होना है वह असंगत होजायगा, क्योंकि जब अर्थ प्रमेय के अविद्यमान रहने से इन्द्रिय का अर्थ के साथ सन्निकर्ष असम्भव होगा, अर्थ ही नहीं तो उसके साथ सन्निकर्ष कैसे ? इसलिए गन्धादिविषयक प्रत्यक्षज्ञान पहले और गन्धादि का अस्तित्व अनन्तर काल में जाने से यह परिणाम सामने आता है कि यह प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रिय का अर्थ के साथ सन्निकर्ष हुए बिना ही होजाता है जो प्रत्यक्ष ज्ञान के अनुकूल न होने से अवाञ्छनीय है ॥ ६ ॥

प्रमाण का परभाव—प्रमाण का पीछे होना भी युक्त नहीं, क्योंकि—

पश्चात् सिद्धौ न प्रमाणेभ्यः प्रमेयसिद्धिः ॥ १० ॥ (७१)

[पश्चात्, पीछे [सिद्धौ] सिद्ध होने पर (प्रमाण के, [न] नहीं [प्रमाणेभ्यः] प्रमाणों से [प्रमेयसिद्धिः] प्रमेय की सिद्धि ।

यदि प्रमेय ज्ञातव्य अर्थ प्रमाण की उपस्थिति से पहले ही सिद्ध है, निश्चित है तो यह कहना व मानना असंगत होगा कि प्रमेय की सिद्धि प्रमाणों से होती है । प्रमाण के न रहने पर यदि प्रमेय-ज्ञातव्य अर्थ जानलियाजाता है, तो प्रमाण का स्वीकार करना व्यर्थ है । वस्तुतः प्रमाण व द्वारा जानागया अर्थ प्रमेय-रूप में सिद्ध निश्चित होता है । फलतः प्रमाण-प्रमेय की यह स्थिति सम्भव न होने से प्रत्यक्ष का प्रामाण्य लुप्त होजाता है ॥ १० ॥

प्रमाण का सहभाव प्रमाण प्रमेय का सहभाव भी सम्भव नहीं :
न्यायि

युगपत् सिद्धौ प्रत्यर्थनियतत्वात् क्रमवृत्तित्वाऽभावो
बुद्धीनाम् ॥ ११ ॥ ७२

[युगपत्] एक-साथ प्रमाण और प्रमेय की सिद्धौ सिद्धि विद्यमानता मानन पर, प्रत्यर्थनियतत्वात् प्रत्येक अर्थ विषय के लिए इन्द्रियों के नियत होने से [क्रमवृत्तित्वाऽभावः] क्रमपूर्वक वृत्ति का होना नहीं रहगा [बुद्धीनाम्] बुद्धियां ज्ञाना की ।

प्राण आदि इन्द्रियो के आह्व विषय गन्ध आदि अर्थ हैं । यहाँ प्राण प्रमाण और गन्ध 'प्रमेय' है । कोई ज्ञान एक काल में एक विषय को ग्रहण करता है अथवा एक विषय का बोध कराता है । एक काल में एक ज्ञान का कोई एक अर्थवाच्य विषय नियत होने के कारण ज्ञानों का क्रमपूर्वक होना माना जाता है । यदि प्रमाण और प्रमेय दोनों की युगपत् सिद्धि अर्थात् एक ही काल में ज्ञान होना माना जाय, तो ज्ञान का क्रमपूर्वक होना सम्भव न रहगा जो अवा-च्छनीय है । ऐसा मानना उस कथन के विरुद्ध है, जहाँ यह कहा गया है कि युगपत् ज्ञानों का उत्पन्न न होना मन के अस्तित्व का चिह्न है १। १। १६।

इसके अतिरिक्त यह भी समझने की बात है कि प्राण आदि प्रमाण का ज्ञान अनुमान से होने के कारण अनुमितरूप है- इन्द्रियों अतीन्द्रिय हैं उनका प्रत्यक्ष नहीं होसकता । परन्तु प्राण से होनेवाला गन्ध प्रमेय का ज्ञान प्रत्यक्ष है । ऐसी स्थिति में प्रमाण का अनुमितरूप ज्ञान तथा प्रमेय का प्रत्यक्षरूप ज्ञान दोनों का एक-साथ होना असम्भव है- दोनों विजातीय ज्ञान हैं, युगपत् नहीं होसकते ।

प्रत्यक्ष व समान यही स्थिति अनुमान तथा शब्द-प्रमाण में समझनी चाहिये- अनुमान में व्यापकज्ञान प्रमाणांतर्गत तथा अग्निज्ञान प्रमेयान्तर्गत है । यद्यपि प्रमाण व्यापकज्ञान स्मृतिरूप तथा प्रमेय अग्निज्ञान अनुभवरूप होने से दोनों विजातीय ज्ञानों का युगपत् होना असम्भव है- इसी प्रकार शब्द-प्रमाण में पदज्ञान प्रमाणांतर्गत तथा अर्थवाच्य प्रमेयान्तर्गत आता है । उसमें श्रोत्रिन्द्रिय से पद का ग्रहण होने के कारण पदज्ञान प्रत्यक्ष है, तथा उससे होनेवाला पदार्थ विषयक शब्दवाच्य परोक्षरूप होने से दोनों विजातीय ज्ञान युगपत् नहीं होसकते ।

१. यह भाव विश्वनाथ पञ्चानन ने इस सूत्र की वृत्ति में अभिव्यक्त किया है । परन्तु शाब्दबोध को अनुभूतिरूप न मानना कहाँ तक ठीक है, विचारणीय है । आचार्यों ने ज्ञान की स्मृति और अनुभवरूप मानकर अनुभव के चार भेद स्वीकार किये हैं, जिनमें चौथा शाब्दबोध है ।

ज्ञान चाह मज्जातीय ही अथवा विज्ञातीय, दा ज्ञान एक-साथ नहीं होसकते । प्रस्तुत प्रसंग में प्रमाण प्रमेय ज्ञानों का वैजात्य कार्य-कारणभाव के आधार पर सम्भूता चाहिये । प्रमाण कारण और प्रमेय कार्य रहता है । कार्य कारण का युगपत् ज्ञान सम्भव नहीं; उस स्थिति में कार्य-कारणभाव नष्ट होजायगा । फलतः प्रमाण प्रमेय के पूर्वापरभाव एवं सहभाव की व्यवस्था सम्पन्न न होने से प्रत्यक्ष आदि का प्रामाण्य स्थापित नहीं कियाजासकता । इससे अतिरिक्त प्रमाण आदि का अन्य कोई क्षेत्र कल्पना कियाजाना सम्भव नहीं अतः प्रमाणा का उक्त उपपादन अमगत है ।

प्रत्यक्ष आदि के अप्रामाण्य का समाधान—प्रमाणविषयक इस विस्तृत पूर्वपक्ष का समाधान निम्नरूप में कियाजाना चाहिये -

१ प्रमाण और प्रमेय के परस्पर पूर्वभाव, अपरभाव और सहभाव के आधार पर आपत्ति उठाई गई है । उपलब्धि (प्रमा) का हेतु 'प्रमाण' और उपलब्धि (प्रमा) का विषय (अर्थ) 'प्रमेय' कहाजाता है । इन प्रमाण और प्रमेय के पूर्व-अपर-सहभाव की कोई नियत व्यवस्था नहीं है कि प्रमाण पहले हो, और प्रमेय पीछे, अथवा प्रमेय पहले हो और प्रमाण पीछे । इनके पूर्वापरभाव में प्रत्येक स्थिति देखीजाती है । कहीं प्रमाण पूर्व है कहीं पर और कहीं साथ-साथ । जैसे उत्पन्न होतवाले पदार्थों (प्रमेयों) के ज्ञानने के लिए आदित्य का प्रकाशरूप प्रमाण पहले विद्यमान रहता है । यहाँ प्रमाण पहले और उत्पन्न होनेवाले प्रमेय पदार्थ पीछे आते हैं । मकान में पहले से विद्यमान पदार्थों को देखते ज्ञानने के लिए उपलब्धि का हेतु प्रमाणरूप प्रदीप पीछे आता है । यहाँ प्रमेय पहले और प्रमाण पीछे है । जहाँ धूम से अग्नि का अनुमान होता है, वहाँ धूम प्रमाण और अग्नि प्रमेय दोनों साथ-साथ विद्यमान रहते हैं । इसलिए इनके पूर्वादिभाव की कोई नियत व्यवस्था न होने से जहाँ जैसा देखाजाय, उन्हीं अनुसार पूर्व अपर सहभाव सम्भूता चाहिये । अतः उक्त आधारों पर प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों का प्रतिषेध मगत नहीं है ।

२. दूसरी बात यह कहीगई है कि यदि प्रमाण को पीछे और प्रमेय का पहले मानाजाता है, तो पदार्थ का प्रमेय नाम देना निगधार होगा । हाँ पदार्थ प्रमेय अभी कहाजासकता है, जब वह प्रमा ज्ञान का विषय हो । उपलब्धि प्रमा, के हेतु प्रमाण की अविद्यमानता में किसी पदार्थ के प्रमा विषय ज्ञान का प्रसंग ही नहीं उठता । तब प्रमाण से पहले कोई पदार्थ 'प्रमेय' कहाजाय

प्रत्यक्ष और अनुमान में प्रमाण अप्रत्यक्षरूप तथा प्रमेय अनुभूतिरूप है; इसके विपरीत शब्द-प्रमाण में प्रमाण प्रत्यक्षरूप तथा प्रमेय अप्रत्यक्ष (परोक्ष अर्थात् शब्द) रूप है; यह वैलक्षण्य भी समाधेय है ।

यह सम्भव नहीं। अतः प्रमाण की अविद्यमानता से किसी पदार्थ को 'प्रमेय' कहाजाना असिद्ध होगा।

'प्रमाण-प्रमेय' पदों का प्रवृत्तिनिमित्त उस विषय में यह समझना चाहिये, कि प्रमाण तथा प्रमेय पद का प्रवृत्तिनिमित्त इनका यह नाम दियेजाने का कारण यथाक्रम 'उपलब्धि (प्रमा का हेतु) तथा 'उपलब्धि (प्रमा) का विषय' होना है। इस प्रवृत्तिनिमित्त का सम्बन्ध तीनों का या के साथ रहता है। प्रमा का हेतु प्रमाण चाह प्रमा को अतीत वर्तमान अनागत काल में कभी उत्पन्न करे, उसमें प्रमापता सदा बनी रहती है। इसीप्रकार पदार्थ प्रमा का विषय चाह ज्ञात ही उसकी प्रमेयता नाश नहीं होती। इसलिए प्रमाण या प्रमेय के परस्पर आगे-पीछे होने से उनका प्रमाणभाव अथवा प्रमेयभाव में कोई अन्तर नहीं आता।

३ प्रस्तुत प्रसंग में किसी नाम-पद के प्रवृत्तिनिमित्त का तीनों कालों से सम्बन्ध स्वीकार करना आवश्यक है, अन्यथा लोकव्यवहार असम्भव होगा। एक व्यक्ति कहता है पाचक को लक्षात्रा, वह भोजन पकाया करेगा यहाँ 'पाचक' पद का प्रवृत्तिनिमित्त 'भोजन पकाना' है। उसकी व्यवस्था भविष्यत् काल में होने पर भी उस व्यक्ति के लिए पाचक पद का प्रयोग पहले ही होता रहता है। इसीप्रकार सब जगह गाँवों में जब फसल काटने का समय समीप आता दीखता है, तभी किसान फसल काटनेवाले व्यक्तियों की खाँज में लगजाता है। संस्कृत में फसल काटनेवाले व्यक्ति को 'लावक' कहाजाना है। हिन्दी में आजकल 'लावा' बोलते हैं। फसल काटेजाने का कार्य प्रारम्भ होने से पहले ही उन व्यक्तियों के लिए उक्त पदों का प्रयोग बराबर कियाजाना है, इसमें यह प्रमाणित होता है कि जिस क्रिया के निमित्त से किसी का कोई नाम रखाजाता है, वह क्रिया चाहे भूत-भविष्यत् वर्तमान पूर्व-मत्-पर। किसी बात में सम्भव हो, उस निमित्त से निर्धारित नाम-पद का प्रयोग बराबर होता रहता है वह सर्वथा सगत है। प्रमाण प्रमेय आदि पद भी ऐसे ही हैं।

४ इस विषय में एक बात और ध्यान देने की है। बादी ने तीनों कालों में असिद्ध होने से प्रत्यक्ष आदि का अप्रामाण्य बताया। उस वादन में बादी क्या तात्पर्य व्यक्त करना चाहता है? यह उसमें पूछना चाहिये। उस प्रतिषेध से क्या वह प्रमाणों की सम्भावना को ही हटाना चाहता है, अथवा उनकी अप्रामाण्यता को बतलाना चाहता है? यदि पहले कथन के अनुसार वह प्रमाण की सम्भावना को हटाना चाहता है, तो इसका यह तात्पर्य है, कि उक्त प्रमाणों की सम्भावना का प्रथम स्वीकार कर लिया है। वह प्रतिषेध के द्वारा हटाई जायगी, या नहीं यह अगली बात है प्रमाणों की सम्भावना को स्वीकार किये बिना प्रतिषेध प्रवृत्त नहीं होसकता।

यदि हमारे कथन के अनुसार वादी प्रमाणों की असम्भावना का बोध कराना चाहता है, तो बोध ज्ञान कराने के कारण प्रतिषेध स्वयं प्रमाणभाव की प्राप्ति करवाता है। किसी अर्थ के बोध प्रमा का कारण होना ही तो 'प्रमाण' का स्वरूप है। जब प्रतिषेध स्वयं प्रमाणों के असम्भव होने की उपलब्धि का हेतु बन गया, तो प्रमाण का प्रतिषेध कहा हुआ ? प्रतिषेध के प्रमाणस्वरूप होने से प्रमाण स्वतः सिद्ध हो जाता है ॥ ११ ॥

अप्रामाण्य के 'त्रैकाल्यासिद्धेः' हेतु का उसके प्रतिषेध में प्रयोग - सूत्रकार स्वयं चादी के द्वारा प्रत्यक्षादि के अप्रामाण्य में दिव्येय 'त्रैकाल्यासिद्धे' हेतु का प्रतिषेध में प्रयोग करके प्रतिषेध की अनुपपत्ति का बताता है

त्रैकाल्यासिद्धेः प्रतिषेधानुपपत्तिः ॥ १२ ॥ (७३)

[त्रैकाल्यासिद्ध] तीन कालों में सिद्ध न होने से [प्रतिषेधानुपपत्तिः] प्रतिषेध अनुपपन्न है।

बोरी प्रतिषेध वाक्य जिसके प्रतिषेध के लिए प्रवृत्त होगा, वह उसका 'प्रतिषेध' होगा। अब देखना चाहिये यदि प्रतिषेध्य की अविवक्ष्यता से प्रतिषेध करने प्रवृत्त होता है तो वह किसका प्रतिषेध करता है ? प्रतिषेध्य प्रत्यक्षादि का प्रामाण्य तो तब तक है नहीं। उसी स्थिति में प्रतिषेध व्यर्थ है। यदि प्रतिषेध्य प्रत्यक्षादि का प्रामाण्य पहले सिद्ध है, परचान् प्रतिषेध उपस्थित होता है, तो प्रतिषेध स्वतः सिद्ध हो जाता है, क्योंकि पूर्वसिद्ध प्रत्यक्षादि प्रामाण्य से परचान् सिद्ध प्रामाण्य-प्रतिषेध से प्रतिषेध होना युक्त नहीं माना जा सकता। सिद्ध वस्तु का प्रतिषेध असम्भव है। यदि प्रतिषेध्य प्रत्यक्षादि-प्रामाण्य और उसके प्रतिषेध को युगपत् स्वीकार किया जाता है, तो प्रतिषेध्य प्रत्यक्षादिप्रामाण्य की सिद्धि को स्वीकार करनेवाले से उसका प्रतिषेध व्यर्थ व असंगत होगा, उसी स्थिति में प्रतिषेध वाक्य के सर्वथा अनुपपन्न होने से प्रत्यक्षादि का प्रामाण्य सूत्रा सिद्ध हो जाता है ॥ १२ ॥

प्रमाणों के अभाव में प्रतिषेध की अनुपपत्ति सूत्रकार ने अन्य प्रकार से प्रतिषेध की व्युत्पत्ति को स्पष्ट किया

सर्वप्रमाणप्रतिषेधाच्च प्रतिषेधानुपपत्तिः ॥ १३ ॥ (७४)

[सर्वप्रमाणप्रतिषेधान्] सब प्रमाणा के प्रतिषेध में च [भी] [प्रतिषेधानु-पपत्तिः] प्रतिषेध अनुपपन्न असंगत व्युत्पत्ति हो जाता है।

वादी ने प्रत्यक्ष आदि के प्रामाण्य का प्रतिषेध करने के लिए अनुमान का प्रयोग किया 'प्रत्यक्षादीनां अप्रामाण्यम्, त्रैकाल्यासिद्धे' यहाँ प्रत्यक्षादि पक्ष में अप्रामाण्य साध्य है। हेतु दिया 'त्रैकाल्यासिद्धे'। वादी ने यहाँ हेतु और साध्य की व्याप्ति का स्पष्ट च पुष्ट करने की दृष्टि से उदाहरण का निर्देश नहीं

किया। उदाहरण का निर्देश करने पर यह स्पष्ट होजाता है कि हेतु अपने साध्य अर्थ को सिद्ध करने में समर्थ है। अनुमान के इन तीन अवयवों के पूर्ण होने पर प्रत्यक्षादि के प्रामाण्य का हटाया नहीं जा सकता। पहले तो यही स्पष्ट है कि अप्रामाण्य की सिद्धि करने के लिए प्रयुक्त अनुमान स्वतः प्रमाण है। यदि उसके प्रामाण्य को स्वीकार नहीं कियाजाता, तो प्रत्यक्षादि का अप्रामाण्य अमिद्ध रहजाता है।

दूसरे बात यह है, अनुमान में प्रयुक्त अवयवों का सब प्रमाणों का प्रतीक मानागया है। प्रतिज्ञा 'शब्द' रूप है, हेतु अनुमान का तथा उदाहरण प्रत्यक्ष का प्रतीक है। प्रामाण्य-प्रतिषेध अनुमान में वादी के द्वारा उदाहरण का निर्देश करदेने पर यह अनुमान का प्रयोग ही अवयवों के रूप में सब प्रमाणों के प्रामाण्य को समर्थित करदेता है। यदि यह अनुमान वास्तविकरूप से प्रत्यक्षादि के अप्रामाण्य को सिद्ध करदेता है, तो उक्त अनुमान में उदाहरण का निर्देश हाशाने पर वह अपने अर्थ को सिद्ध करने में स्वतः असमर्थ रहगा। क्योंकि वह प्रमाण के रूप में प्रस्तुत कियागया है, जबकि उसका अप्रामाण्य सिद्ध किया जाना है। यदि वादी अपने प्रयुक्त अनुमान में उदाहरण का निर्देश नहीं करता, तो हेतु और साध्य की व्याप्ति के असिद्ध रहने से हेतु अपने साध्य अर्थ का सिद्ध करने में अक्षम रहता है तब भी प्रत्यक्षादि का अप्रामाण्य सिद्ध न होने से प्रामाण्य स्वतः बना रहता है।

इसके अतिरिक्त, प्रतिषेधवाक्य में प्रयुक्त हेतु वस्तुतः हेतु न होकर हेत्वाभास है। यह सभी प्रमाणों के विपरीत है तथा जिस सिद्धान्त को स्वीकार कर प्रयुक्त कियागया है, उसीका विरोध करता है। उसका सिद्धान्त यह प्रतिपादन करना है कि प्रत्यक्षादि किसी अर्थ का सिद्ध नहीं करते अतः उनका प्रामाण्य स्वीकार नहीं कियाजाना चाहिये। परन्तु प्रतिषेध अनुमानवाक्य में प्रतिज्ञा आदि अवयवों का निर्देश अपने अभिमत अर्थ को सिद्ध करने के लिए कियागया। यदि वह इसको पूरा करता है, तो अपने स्वीकृत इस सिद्धान्त का व्याघात करता है कि प्रत्यक्ष आदि प्रमाण अर्थ को सिद्ध नहीं करते। क्योंकि प्रतिषेध वाक्य स्वयं प्रमाणरूप में प्रस्तुत होकर अर्थ को सिद्ध करता है। यदि प्रतिषेध वाक्य का किसी अर्थ की सिद्धि के लिए प्रयोग नहीं किया गया, तो उदाहरण में हेतु बोध्य-अर्थ को न बताने या दिखाने के कारण यह प्रतिषेध किसी अर्थ का साधक न होने से स्वतः अनुपपन्न अयुक्त होजाता है इसप्रकार प्रतिषेध वाक्य में प्रयुक्त हेतु वस्तुतः हेत्वाभास है। अतः निर्दिष्ट साध्य का साधक न होने से प्रत्यक्ष आदि का प्रामाण्य निर्बाध बना रहता है। फलतः सब

प्रमाणों के प्रामाण्य का यदि प्रतिषेध किया जाता है तो इसका माधक प्रतिषेध स्वयं अनुपपन्न होजाता है ॥ १३ ॥

प्रतिषेध के प्रामाण्य में प्रत्यक्षादि का अप्रामाण्य असंगत यदि इसका प्रामाण्य फिर भी मानाजाता है तो समस्त प्रमाणों के प्रामाण्य का प्रतिषेध असम्भव होगा सूत्रकार ने स्वयं यह बताया

तत्प्रामाण्ये वा न सर्वप्रमाणविप्रतिषेधः ॥ १४ ॥ ७५

[तत्प्रामाण्यं प्रतिषेधरूपवाक्य के प्रामाण्य का स्वीकार करने पर वा] अथवा यदि [न] नहीं [सर्वप्रमाणविप्रतिषेध समस्त प्रमाणों का प्रतिषेध।

प्रतिषेध अनुमान-वाक्य में प्रयुक्त प्रतिज्ञा आदि अवयवों से आश्रित प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों का प्रामाण्य यदि स्वीकार कियाजाता है तो अन्य वस्तु के द्वारा प्रयुक्त अनुमान वाक्य के प्रतिज्ञा आदि अवयवों से आश्रित प्रत्यक्ष आदि का प्रामाण्य भी निवृत्तरूप में स्वीकार करना होगा। क्योंकि अनुमानवाक्य सभी समान है। वस्तुतः प्रामाण्यप्रतिषेध वाक्य के प्रामाण्य का स्वीकार करना ही प्रामाण्यप्रतिषेध की जड़ का उखाड़ देना है, क्योंकि वह प्रामाण्यप्रतिषेध-वाक्य स्वयं प्रमाण के रूप में प्रस्तुत कियागया है। उसीको दृष्टान्त मानकर सभी प्रमाणों का प्रामाण्य सिद्ध होजाता है।

सूत्र के विप्रतिषेध पद में वि. उपसर्ग का अर्थ 'विरोध' न समझकर 'विशेष' समझना चाहिये। क्योंकि वैसे अर्थ मानने पर सूत्र का प्रतिषाद्य प्रयोजन उलटजाता है। विरोध अर्थ मानने पर 'विप्रतिषेध' का अर्थ होगा प्रतिषेध का विरोध अर्थात् प्रतिषेधाभाव। उसका सूत्रपठित न' पद में निषेध होने पर सब प्रमाणा का प्रतिषेध सूत्रार्थ प्राप्त होगा जो प्रतिषाद्य प्रयोजन में विपरीत होने के कारण सम्भव नहीं ॥ १४ ॥

प्रत्यक्षादि-प्रामाण्य त्रिकालसिद्धिवादी न प्रामाण्य प्रतिषेध में 'त्रैकाल्यासिद्धे' अनु दिया। परन्तु प्रमाणों की प्रमेयवाचकता यथापथ तीनों कालों में दली जाती है। इस आधार पर सूत्रकार ने 'उक्तं च' के अप्रामाण्य को स्मरण करते हुए बताया

**त्रैकाल्याप्रतिषेधश्च शब्दादातोद्यसिद्धिवत्
तत्सिद्धेः ॥ १५ ॥ ७६,**

त्रैकाल्याप्रतिषेध तीनों कालों में प्रमाणा की प्रमेयवाचकता का प्रतिषेध संगत नहीं [च] तथा [शब्दात्] शब्द शक्ति से [आनाद्यसिद्धिवत्] आनाद्य वाजा की सिद्धि के समान [तत्सिद्धेः] प्रमाणों की त्रैकाल्यसिद्धि में, अथवा प्रमाणा में तीनों कालों में प्रमेय की सिद्धि होने में।

प्रमाण और प्रमेय के परस्पर पूर्वापरसहभाव का लक्ष्य कर यहाँ त्रैकारण्य का अन्त है। तात्पर्य है, जहाँ जैसा सम्भव हो प्रमाण प्रमेय के पूर्व अथवा साथ रहता हुआ उसका बोधक होता है। इसका ध्वरण प्रथम २।१।११] सूत्र की व्याख्या में दिया गया है, उसका आधार इसी सूत्र का समझना चाहिये।

प्रमाण प्रमेय का ग्रहण प्रमेय के पहले, पीछे या साथ रहकर नहीं कर सकता। ऐसा प्रतिपक्ष सर्वथा असंगत है। कारण यह है कि यथामभाव सभी स्थितियाँ में प्रमाण द्वारा प्रमेय का ग्रहण किया जाता है। सूत्रकार ने प्रस्तुत सूत्र में उसके एक प्रकार का उदाहरण निर्दिष्ट किया जवदात् आनाद्यसिद्धिर्वा'। 'आनाद्य' को जो कहते हैं। जब किसी सक्ता के अन्तर अथवा व्यवहित स्थान में बाधा बनाया जा रहा है, दूरस्थित पुरुष उसी ध्वनि का गुणता है ध्वनि की विगिष्टता से वह समझता है कि यह कीणा बजाई जा रही है या बांसुरी अथवा सितार बजाया जा रहा है या हारमोनियम। यहाँ पर आनोद्य पहले से विद्यमान है और ध्वनि बाद में की जाती है ध्वनि न आना आनाद्य का पहचान लता है अथवा अनुमान करनेता है उसप्रकार आनाद्य माध्य प्रमेय है और ध्वनि साधन प्रमाण। ऐसे प्रसङ्गों में पहले से गिष्ट विद्यमान माध्य का, पीछे होनेवाले ध्वनिरूप साधन प्रमाण से बाध होता है। यहाँ माध्य पूर्व और साधन अथवा है।

सूत्रकार ने प्रस्तुत के तौर पर एक प्रकार का उदाहरण यहाँ प्रस्तुत कर दिया है इसीके अनुसार अन्य विधाओं के उदाहरण गत ग्राह्य सूत्र के भाष्य में प्रस्तुत कर दिया है। उत्पन्न ज्ञानवादी वस्तुओं के इत्त के निग आदित्य-प्रकाश पहले से विद्यमान रहता है यहाँ प्रकाश प्रमाण रहने और प्रमेय पहचान रहता है तब से अग्नि के अनुमान में प्रमाण प्रमेय दोनों साथ रहते हैं। वस्तुमान अथवा उपपादत किसी अपक्षित अवसर पर करदता उपयुक्त हो पा है। प्रमाण-प्रमेय के पूर्वापरसहभाव का यहाँ का वहाँ की भी समझाया जाता है यथार्थता का ज्ञानतामात्र अभीष्ट है।

प्रमाण प्रमेय व्यवहार प्रवृत्तिनिमित्त के अनुसार यह आवश्यकता में समझाया जाता चाहिए प्रमाण प्रमेय आदि पद अथवा प्रवृत्तिनिमित्त के कारण इन नामों से विविध अर्थों का बाध बनता है। उपलब्धि का तत्त्व प्रमाण और उपलब्धि का विषय प्रमेय माना जाता है। इन नाम पदों का यही प्रवृत्तिनिमित्त है। जो वस्तु उपलब्धि की तत्त्व है वह प्रमाण कही जायगी वहीं जब उपलब्धि का विषय हो जाती है, तब प्रमेय मानी जाती है। कोई भी पदार्थ निर्दिष्ट प्रवृत्तिनिमित्त के कारण प्रमाण अथवा प्रमेय पद से व्यवहृत होता है। बहुत रूप की उपलब्धि का हेतु हान में प्रमाण कहा जाता है। वहीं जब उपलब्धि का विषय हो जाता है तब प्रमेय है। एक ही अर्थ प्रवृत्तिनिमित्तवश प्रमाण और

प्रमेय हीमन्ता है उसमें कोई विराघ नहीं है यही स्थिति प्रत्यक्ष आदि पदार्थ के विषय में लागू होती है । वह प्रमाण भी होता है और प्रमेय भी ॥ १५ ॥

प्रमाण-प्रमेयभाव तुलाप्रामाण्य के समान उस अर्थ की अधिक स्पष्टता के लिए सूत्रकार ने यह और बताया

प्रमेयता च तुलाप्रामाण्यवत् ॥ १६ ॥ ७७

[प्रमेयता] प्रमेय होता [च तथा] तुलाप्रामाण्यवत् [तुला के प्रमाण होने के समान समझना चाहिए ।

सूत्र में 'तुला' पद का अर्थ बाट-समेत तराजू है । साधारणतया तुला का अर्थ केवल तराजू समझा जाता है । पर मूलतया तुला 'वात' है क्योंकि किसी वस्तु का भार बाट के आधार पर सन्तुलित होता है तराजू केवल 'बाट' के उपयोग का साधन है । इसलिए प्रस्तुत प्रसङ्ग में तुला की माँसा में से बाट को निकाल देना सम्भव न होगा ।

तराजू के एक पलड़े में एक तिला का वात रख उसके बराबर गाना तोनामया । यहाँ भार के ज्ञान का साधन तुला वात सहित तराजू प्रमाण है, और ज्ञान का विषय सूक्ष्मद्रव्य सूक्ष्म प्रमेय है । तब इसी सन्तुलित एक किलो सूक्ष्म पिण्ड की वात की जगह रखकर अन्य किसी सूक्ष्मद्रव्य के किलो-भार का बोध किया जाता है । उस समय पहले का प्रमेय सूक्ष्मपिण्ड अब प्रमाण हो जाता है, तथा नया द्रव्य जाना जाता है वह प्रमेय रहता है । इसी प्रकार समस्त ज्ञान-प्रतिपाद्य अर्थों का समझने का प्रयास करता चाहिए ।

इसीके अनुसार आत्मा उपरिष्ठ का विषय होने में प्रमेय में पड़सकता है । १ । १ । १ । उपरिष्ठ में स्वतन्त्र होने से वह प्रमाता है । इसी प्रकार बुद्धि । अन्तःकरण सत् उपरिष्ठिक का साधन होने से प्रमाण बन जाता है यही अब उपरिष्ठ का विषय होता है, ता प्रमेय रहता है । परन्तु इस समय बुद्धि प्रसिद्धि है, अब त प्रमाण हो न प्रमेय प्रमाण में होनेवाले ज्ञान का नाम

१. 'बुद्धयेऽनया सा बुद्धिः' यहाँ करण अर्थ में 'क्तिन्' प्रत्यय समझना चाहिए ।

२. यह पद बोधन बुद्धि' भाव अर्थ में 'क्तिन्' प्रत्यय होने से निष्पन्न होता है । ये पद दो हैं इनकी निष्पत्ति भिन्न है और अर्थ भी । केवल आकर्षित । वर्णानुपूर्वी, समान है । प्रस्तुत प्रसङ्ग में भाष्यकार वात्स्यायन द्वारा उदाहरणरूप से इसका उल्लेख विचारणीय है । ज्ञानसाधन बुद्धि का ज्ञान-रूप होता व्यापकतानुसार कहाँ तक औचित्य रखता है, यह भी विचार्य है । फिर भी एक ज्ञान अन्य ज्ञान की उत्पत्ति में निमित्त होता है, निविकल्पक ज्ञान के होने से निविकल्पक ज्ञान साधन माना जाता है । अनुभव-ज्ञान स्मृतिज्ञान का जनक होता है । इसीके अनुसार ज्ञानपर्याय 'बुद्धि' पद का उल्लेखकर भाष्य में उदाहरण दिया जाता सम्भव है ।

‘प्रमिति’ है, वह न प्रमाण होता है, न प्रमेय । इसप्रकार इन पदों का प्रयोग प्रवृत्तिनिमित्त के कारण विभिन्न अर्थों में होता रहता है ।

कारक पदों का प्रयोग प्रवृत्तिनिमित्त के अधीन — कारक शब्दों का प्रयोग प्रवृत्तिनिमित्त के अधीन इसीप्रकार विभिन्न अर्थों में बराबर दखा जाता है । जब क्रिया के प्रति वर्त्ता का स्वातन्त्र्य प्रकट करना अभीष्ट होता है, तब कर्त्ता कारक के रूप में पद का प्रयोग होता है ‘वृक्षस्निष्ठति’, यहाँ अपनी स्थिति में वृक्ष का स्वातन्त्र्य अभिव्यक्त किया गया । ‘वृक्ष.’ पद कर्त्ता के रूप में प्रयुक्त है । यही कर्त्तृ-पद उस समय क्रिया का कर्म बन जाता है, जब अन्य वर्त्ता के लिए देखने जानने आदि क्रियाओं में अभीष्ट रहता है ‘चैत्र वृक्ष पश्यति, वृक्ष जानाति इत्यादि । जब वही कारक अन्य किसी का वाधन कराने वा साधन बन जाता है तब वह कारण कारक के रूप में प्रयुक्त होता है ‘वृक्षेण चन्द्रसमं ज्ञापयति’ । दूज का चाँद आसानी से किसीको दिखाई नहीं दे रहा । दूसर व्यक्ति ने जो स्पष्ट देख रहा था, कहा देखा, उस वृक्ष के ठीक ऊपर से इस दिशा में नज़र डालो, चाँद की ओर वहाँ दिखाई देगी । वह व्यक्ति इसप्रकार चाँद को देखलता है । यहाँ चाँद के देखने में ‘वृक्ष’ साधन होकर कारण-कारक के रूप में प्रस्तुत होता है । जब वृक्ष को जल से सींचना अभिप्रेत हो, तब यही ‘वृक्ष’-पद सम्प्रदान कारक रूप में प्रयुक्त होता है ‘वृक्षाय जलमासिञ्चति’ । जब स्थिर वृक्ष में पत्ता आदि अलग होकर गिर जाता है, वहाँ यह पद अपादान-कारक में प्रयुक्त होगा- ‘वृक्षान् पर्णं पतति ।’ जब यह चिन्ही का आधार बनकर प्रवाण में आता है, तब यह अधिकरण-कारक है ‘वृक्षे पक्षिणः, वसन्ति वृक्षे पर पक्षी बसेरा बैठे हैं ।

उसके अनुसार स्पष्ट है केवल क्रिया अथवा केवल द्रव्य कारक नहीं होता, प्रयुक्त क्रिया वा निमित्त होते हुए क्रिया के साथ सम्बन्ध-विशेष होता कारक का स्वरूप है । यदि ऐसा न हो, तो वर्त्ता आदि कारकों का एक जगह समावेश होना सम्भव न होगा । कोई द्रव्य किसी कारक का रूप नहीं एकलता है, जब उसका क्रिया के साथ किसी प्रकार का सम्बन्ध हो, सम्बन्ध की विविधता कारक के वैविध्य वा उद्भावक है । जब क्रिया को सिद्ध करनेवाला स्वतन्त्रता से अन्यनिरपेक्ष होकर क्रिया का करनेवाला होता है, तब वह कर्त्ता कारक है । केवल क्रिया अथवा क्रिया-रहित केवल द्रव्य कर्त्ता-कारक नहीं होता । वही कर्त्ता-कारक उस समय कर्म कारक हो जाता है, जब क्रिया उसपर व्याप्त होकर अपना प्रभाव डालती है । वही कर्म-कारक उस समय कारण कारक बन जाता है, जब वह क्रिया की अभिव्यक्ति में अनिवार्य साधन के रूप में उपस्थित होता है । ऐसे ही अन्य कारकों के विषय में सम्भूना चाहिए ।

इसप्रकार कारक का कथन जैसे उपर्युक्त [पदनिर्वचन आदि] के द्वारा होता है । ऐसे ही नव शास्त्रीय लक्षणों के द्वारा होता है; केवल द्रव्य अथवा

केवल क्रिया से कारक का स्वरूप उभरता सम्भव नहीं होता। उपपत्ति से कारक का स्वरूप उभरता है। जैसे क्रिया से स्वतन्त्र होने से कर्ता [क्रियायां स्वातन्त्र्यात् कर्ता], तथा अन्य से समवेत क्रिया के फल से प्रभावित होने के कारण कर्म [परममवर्तक्रियाफलशानित्वान् कर्म] कारक अपनी रूप प्राप्त कर लेता है। लक्षण से भी कारक का स्वरूप स्पष्ट होता है; जैसे कर्ता का लक्षण है क्रिया के समुद्ध करने से स्वतन्त्र होना, क्रियासाधने स्वतन्त्र कर्ता भवति। कर्म का लक्षण है अन्य समवेत क्रिया के फल से प्रभावित होना परममवर्त क्रियाफलशानि कर्म भवति। इसप्रकार उपपत्ति तथा लक्षण के द्वारा कारक का स्वरूप स्पष्ट होजाता है। केवल द्रव्य या क्रिया से कारक का स्वरूप उभरता नहीं। तात्पर्य है, 'द्रव्यत्वम्' अथवा 'क्रियात्वम्' यह कारक का लक्षण अथवा स्वरूप सम्भव नहीं। करण आदि कारको के विषय में भी यह सब व्यवस्था समझ लेनी चाहिए।

हीक इसीप्रकार 'प्रमेय प्रमाण' आदि भी कारक पद है, अपने धर्म अपनी विशेषता को छोड़ नहीं सके। कारक शब्द विभिन्न प्रवृत्तिभिन्न स विविध रूप में सामने आते हैं, यह निश्चित है। इसीकारण 'प्रत्यक्ष' आदि उस समय 'प्रमाण' कहलाते हैं, जब वे उपलब्धि के साधन होते हैं। वही जब उपलब्धि के विषय बनते हैं तब उनको 'प्रमेय' नाम दीया जाता है। लोभ आदि में ऐसा व्यवहार बराबर हीनारहता है। 'प्रत्यक्ष' उपलब्ध' प्रत्यक्ष से उपलब्ध कर रहा है; यहाँ उपलब्धि का साधन होने से प्रत्यक्ष 'प्रमाण' है। तथा 'प्रत्यक्ष' में ज्ञानम् मुझे प्रत्यक्ष ज्ञान है, इस प्रतीति में स्वयं प्रत्यक्ष उसक विषयरूप से भासित हो रहा है, अतः यहाँ प्रत्यक्ष 'प्रमेय' है। इसीप्रकार प्रत्यक्ष प्रमाण के विषय में यह व्यवस्था लागू होती है। सामान्य 'प्रमाण' पद में सभी प्रमाणों का ग्रहण होता है। प्रत्येक लक्षण के द्वारा उनका विशेष जाना जाता है। जैसे इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्न ज्ञान प्रत्यक्ष है प्रत्यक्षपूर्व व्याप्तिज्ञान जिन अनुमान होता है, इत्यादि। फलतः प्रमाण प्रमेय के पूर्वापरसहभाव के आधार पर क्रिया-मया प्रमाण का प्रत्याख्यान असंगत है। १६।

प्रमाणज्ञान क्या प्रमाणान्तरपेक्षित है?— जिज्ञासा होती है, क्या यह प्रत्यक्षादि-विषयक ज्ञान किसी अन्य प्रमाण के द्वारा होता है अथवा बिना प्रमाण के होजाता है? सूत्रकार ने जिज्ञासा को परिणाम स्वयं प्रस्तुत किया

प्रमाणतः सिद्धे प्रमाणानां प्रमाणान्तरसिद्धि-

प्रसङ्गः ॥ १७ ॥ (७८)

[प्रमाणतः] प्रमाण से सिद्धे, सिद्धि मानने पर से [प्रमाणानाम्] प्रमाणों को, [प्रमाणान्तरसिद्धिप्रसङ्गः] अन्य प्रमाणों की सिद्धि होना प्राप्त होता है।

यदि प्रत्यक्षादि प्रमाणों की सिद्धि अथवा प्रत्यक्षादि प्रमाणों का ज्ञान होना अन्य किन्हीं प्रमाणों के द्वारा माना जाता है, तो प्रत्यक्षादि प्रमाणों के अतिरिक्त उन प्रमाणों की मान-ज्ञान का प्रसंग प्राप्त हो जाता है जिनके द्वारा प्रत्यक्ष आदि का ज्ञाना जाता है। यदि उन्हें स्वीकार किया जाता है, तो उनका ज्ञान के लिए उनसे अतिरिक्त अन्य प्रमाणों का अपेक्षा होगा। ऐसे आगे आगे प्रमाण मानने पर अनवस्था-दोष उपस्थित होगा। फिर सूत्रकार ने उद्देशग्रन्थ में चार प्रमाणों का उल्लेख किया है उसमें न्यूनता दोष प्रापन्न होगा। प्रमाणनिर्देश में ऐसे दोषों का होना अवाञ्छनीय है। १७।

यदि इससे बचने के लिए प्रमाणों की सिद्धि बिना अन्य प्रमाणों के मान ली जाती है, तो प्रमेय की सिद्धि भी बिना प्रत्यक्षादि प्रमाण के मान लेनी चाहिए, प्रत्यक्षादि का उपपादन निरर्थक है। सूत्रकार ने बताया—

तद्विनिवृत्तं प्रमाणसिद्धिबत् प्रमेयसिद्धिः ॥ १८ ॥ ७६

[तद्विनिवृत्त] प्रमाणान्तर की निवृत्ति से [वा] अथवा प्रमाणसिद्धिबत् प्रमाणों (प्रत्यक्षादि) की सिद्धि के समान प्रमेयसिद्धि, प्रमेयों की सिद्धि हो जायगी।

अथवा अनुवस्था आदि दोष के भय से यह मान लिया जाय कि प्रमाणान्तरों की विनिवृत्ति अनुपस्थिति अस्वीकृति में भी प्रत्यक्षादि प्रमाणों की सिद्धि जान लिया जाता सम्भव है तो प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों की अनुपस्थिति में सबल प्रमेयों का जानना भी सम्भव होगा। ऐसी दशा में प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों का मानना व्यर्थ है। इस प्रकार सभी प्रमाणों का विनाश हो जाता है तब प्रमाण पदार्थ का निरूपण असंगत है। १८॥

प्रमाणज्ञान में प्रमाणान्तर अनुपेक्षित अतः जिज्ञासा का समाधान सूत्रकार करता है—

न प्रदीपप्रकाशसिद्धिबत् तत्सिद्धेः ॥ १९ ॥ ८०

[न] नहीं, प्रदीपप्रकाशसिद्धिबत् प्रदीपप्रकाश की सिद्धि के समान [तत्सिद्धेः] प्रत्यक्षादि प्रमाणों की सिद्धि ज्ञान से।

प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों की सिद्धि के लिए न तो अन्य प्रमाणों की अपेक्षा है और न प्रमाणों के बिना सिद्ध हो जाने से ये निराश्रय हैं। इसलिए प्रमाणों का निरूपण शास्त्र में असंगत नहीं है। प्रदीपप्रकाश का उदाहरण देकर सूत्रकार ने इसका स्पष्ट कर दिया है प्रदीपप्रकाश स्वतः प्रत्यक्षप्रमाण का अङ्ग होता है। किसी रूप या वस्त् के प्रत्यक्ष में प्रकाश प्रमाण का अङ्ग होता है। अन्ध और अर्थ का मान-वर्ण प्रकाश के अभाव में वस्तुप्रत्यक्ष के लिए अपूर्ण रहता है। तान्पर्य है वस्तु के प्रत्यक्षज्ञान के लिए जैसे चक्षु प्रमाण है, वैसे

प्रकाश तथा सन्निकर्ष भी प्रमाण की सीमा में आते हैं। यहाँ प्रदीपप्रकाश दृश्य-वस्तु के दर्शन ज्ञान में प्रमाण है। पर जब वही प्रदीप चक्षु मन्त्रिकर्ष से रच्य गृहीत होता है तब वह प्रमेय की सीमा में आजाता है। एक प्रत्यक्ष प्रमाण चक्षु के द्वारा प्रत्यक्ष-प्रमाण के अन्य अङ्ग 'प्रकाश' का ग्रहण हो जाने में तो प्रकाश की सिद्धि उपलब्धि के निम्न प्रत्यक्षादि से अतिरिक्त प्रमाण की आवश्यकता नहीं और न प्रदीपप्रकाश का ज्ञान बिना प्रमाण के निमाधन रहता, क्योंकि चक्षु प्रत्यक्षप्रमाण से उसका ग्रहण होजाता है। वस्तु के ज्ञान में प्रदीपप्रकाश हेतु है, यह बात इस स्थिति से सिद्ध होजाती है कि प्रदीप के होने पर वस्तु का ज्ञान होता है, न होने पर नहीं होता। अन्धकार रहने पर वस्तुओं को देखने के लिए प्रदीपप्रकाश का अथवा किसी भी प्रकाश का उद्भासन आवश्यक होता है। इसलिए जहाँ जैसा देखाजाय, प्रत्यक्षादि प्रमाणों का ज्ञान प्रत्यक्षादि प्रमाणों में ही हो जाता है, उसके लिए अन्य प्रमाणों की अपेक्षा नहीं रहती।

रूप तथा रूपी द्रव्य के प्रत्यक्ष ज्ञान में चक्षु, प्रकाश एवं सन्निकर्ष का प्रमाण बाटि में बताया गया। प्रकाश का प्रत्यक्षज्ञान चक्षु से होजाता है। चक्षु आदि सब इन्द्रियाँ अतीन्द्रिय हैं, अतः इनका ज्ञान अनुमान में होता है। प्रत्यक्ष इन्द्रिय अपने अपने विषय को ग्रहण करने के साधन हैं, विषयों का ग्रहण इन्द्रियों के अस्तित्व का अनुमात्रक है। विषय प्रत्यक्ष से गृहीत होजाते हैं। आकर्षणनिमित्त से इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष का अनुमान होता है। यदि इन्द्रिय और अर्थ के अन्तराल में कोई आवरण आजायगा, तो सन्निकर्ष न होगा और न विषय का ज्ञान होगा। यह ज्ञान आत्मा का होता है वहाँ इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के अतिरिक्त मन और आत्मा का संयोगविशेष अपक्षित रहता है। आत्मा का वस्तु-विषयक ज्ञान का होना इतने साधनों के बिना सम्भव नहीं। इसीप्रकार आत्मा को सुख दुःख आदि का अनुभव मन और आत्मा के संयोगविशेष में होता है। जैसे प्रदीपप्रकाश एक अवसर पर स्वयं दृश्य विषय प्रमेय होकर हुआ अन्य अवसर पर विभिन्न दृश्यों की उपलब्धि का हेतु होने से दर्शन का विषय और दर्शन का हेतु दोनों व्यवस्थाओं का प्राप्त करता है। एते ही एक समय कोई पदार्थ प्रमेय होता हुआ अन्य समय में उपलब्धि का हेतु होने में प्रमाण और प्रमेय दोनों स्थितियों का लाभ करता है। चक्षु रूपग्राहक ज्ञान में प्रमाण, और रूपग्रहण से चक्षु का अनुमान होने पर वह प्रमेय रहता है। फलतः प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों का ज्ञान यथापथ प्रत्यक्ष आदि से होजाता है, इनके ज्ञान के निम्न अन्य प्रमाणों के धारण की आवश्यकता नहीं रहती। कहीं एक प्रत्यक्ष का अन्य प्रत्यक्ष से, कहीं प्रत्यक्ष का अनुमान से कहीं अनुमान का प्रत्यक्ष में ज्ञान होजाता है, इसमें कोई बाधा नहीं है। इसीलिए यह समझना ठीक नहीं कि प्रत्यक्ष आदि का ज्ञान बिना साधन के होजाता है।

प्रत्यक्ष का ज्ञान प्रत्यक्ष से कैसे यह आशय है कि प्रत्यक्ष का ग्रहण प्रत्यक्ष से कैसे होजायगा ? एक पदार्थ एक का ज्ञान में प्रमाण और प्रमेय दोनों हो यह सम्भव नहीं। अतः पूर्ण भी नंत स्वयं अपने बन्ध पर नहीं चढ़ सकता। किसी विषय का ग्रहण किसी अन्य के द्वारा देखा जाता है। वस्तुतः एसी आशय की नहीं है, क्योंकि यह कही नहीं कहा गया कि कोई प्रत्यक्ष प्रमाणत्व में प्रस्तुत पदार्थ उसीकाल में स्वयं ग्रहण प्रत्यक्ष करता है। जब एक पदार्थ अन्य पदार्थ के प्रत्यक्ष ज्ञान का हतु है, तब वह बंधन प्रमाण है। वह प्रमेय भी होगा, जब किसी अन्य प्रत्यक्ष प्रमाण का विषय है। यह सर्वत्र ध्यान रखना चाहिए कि उपनिधि का हतु और उपनिधि का विषय एक काल में एक ही पदार्थ सम्भव नहीं।

प्रत्यक्ष-वक्षण में अनेक अर्थों का समावेश होता है। जैसा प्रथम कहा गया उद्भिन्न प्रकार की गतिवर्ष, ये सब प्रत्यक्ष प्रमाण की कार्य में आते हैं। इनमें किसी एक में अन्य का प्रत्यक्ष हो जाने में कोई बाधा नहीं है। उसीप्रकार अन्य अनुमान आदि प्रमाणा में सम्मेलन चाहिए। एक कुण्ड से पानी निकालकर आपन नखा, वह मथुर था। उस समय वह पानी प्रमेय है। उसी पानी में आपन कृपस्थित जब पानी के माधुर्य का अनुमान किया। उस समय वह खड़ा हुआ पानी प्रमाण बोधि में आ जाता है। खड़ा हुआ पानी, और कृपस्थित पानी भिन्न-भिन्न हैं, तथा जब हुए पानी का प्रमेय एवं प्रमाणस्थिति का काल भी भिन्न है। अतः प्रमाण प्रमेय-व्यवस्था में उक्त आशय का निराधार है।

प्रमाता-प्रमेय तथा 'प्रमाण प्रमेय' का एक होना प्रमाता और प्रमेय का कही एक होना सम्भव है। जाता अथवा प्रमाता आत्मा स्वयं अपने विषय में अनुभव करता है 'अहं सूखी, अहं दुखी' आदि। यहाँ प्रमाता अपना अनुभव करने समय उसी काल में प्रमेय भी है। इसीप्रकार एक ही वस्तु के एक काल में प्रमाण और प्रमेय होने का उदाहरण भी देखा जाता है। सूत्रकार ने मन को जानने का विषय बताया है 'वृगपत्तं जानानुत्पत्तिः' [१।१।१६]-एक-साथ अनेक जाना का उत्पन्न न होना। मन का सम्मेलन की इस प्रतीति के होने में वहाँ मन इस प्रतीति का विषय है वहाँ इस प्रतीति का साधन भी है। प्रत्यक्ष ज्ञान में मन साधन होता है, मन विषयक उक्त ज्ञान में साधन होने से यहाँ मन प्रमाण और प्रमेय दोनों है। इसीप्रकार यदि किसी अन्य पदार्थ के भी प्रमाण और प्रमेय होने का सम्भव हो, तो वह ब्राह्म सम्मेलन चाहिए। उक्त प्रमाणों में ज्ञान और ज्ञेय का, तथा प्रमाण और प्रमेय का अभेद स्पष्ट है।

यदि कहा जाय कि इन स्थला में एक पदार्थ ज्ञाता और ज्ञेय तथा प्रमाण और प्रमेय निमित्तभेद के कारण हैं। पदार्थ यद्यपि एक है, पर वह ज्ञाता, ज्ञान का कर्ता होने से माना जाता है, तथा ज्ञेय ज्ञान का विषय होने से। इसीप्रकार

एक ही पदार्थ प्रमाण माना जाता है प्रमा का हेतु होने से, और प्रमेय प्रमा का विषय होने से । तत्प्रकार एक पदार्थ प्रवृत्तिनिमित्त के भेद से ज्ञाता ज्ञेय तथा प्रमाण-प्रमेय कहा जाता है । प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों से ऐसी सम्भावना नहीं है ।

यह कथन भी बल नहीं रखता । प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों में निमित्तभेद क्या सम्भव नहीं है ? उक्त उदाहरणों के समान प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों में अभेद रहते भी पूर्वोक्तनिमित्त के भेद से वही पदार्थ प्रमाण व प्रमेय माना जा सकता है । अपलब्धि का हेतु होने से प्रमाण और उपलब्धि वा विषय होने से वही पदार्थ प्रमेय हो जाता है । फलतः प्रमाण-प्रमेय की इस व्याख्यात व्यवस्था में कोई असांगत्य नहीं है और न खीट्टत प्रत्यक्षादि प्रमाणों के अतिरिक्त अन्य प्रमाणों की अपेक्षा है । यदि कोई विषय अतीत, वर्तमान, अनागत में ऐसा सम्भावित विद्यावासके जिसका प्रत्यक्षादि प्रमाणों से ग्रहण न हो सकता हो, तो अन्य प्रमाणों की कल्पना करने का अवसर सम्भव है, परन्तु सत् अस्तु सम्स्त विषयों का ग्रहण इन्हीं प्रमाणों में हो जाता है । बाई विषय शेष नहीं रहता अतः प्रमाणान्तर की कल्पना व्यर्थ है ।

‘प्रदीपप्रकाश’ दृष्टान्त का विवरण सूत्र के ‘प्रदीपप्रकाशवत्’ पद का अर्थ किसी व्याख्याकारों ने बचन उदाहरण के रूप में किया है, जो हेतु के सहायक से हीन है । उनका कहना है जैसे प्रदीपप्रकाश को देखने के लिए अन्य प्रदीपप्रकाश की अपेक्षा नहीं होती ऐसी ही प्रमाण अन्य प्रमाण के बिना गृहीत होता है ।

ऐसा अर्थ सूत्रकार का भावना के अनुकूल नहीं है । सूत्रकार प्रत्येक वस्तु की सिद्धि अथवा जानकारी प्रमाण के द्वारा होना मानता है । कोई पदार्थ ऐसा सम्भव नहीं, जो किसी-न-किसी प्रमाण का विषय न होता हो । यदि प्रमाण स्वयं बिना किसी प्रमाण के सिद्ध है, अथवा जाना जा सकता है, तो प्रमेय भी बिना किसी प्रमाण के सहयोग के क्या नहीं जाना जा सकता ? यदि प्रमाण वस्तु सिद्धि के प्रसंग में किसी एक जगह से हटेगा, तो सब जगह से हटने की अपेक्षा परतुत हो जायगी । इस प्रकार प्रमाण का विलोप हो जायगा । ऐसा कोई हेतु नहीं है, जिसके आधार पर यह कहा जा सके कि प्रमेय की सिद्धि प्रमाण से होती है, परन्तु प्रमाण की सिद्धि बिना प्रमाण के हो जाती है । साथ ही इस बात में भी कोई विशेष हेतु नहीं है कि प्रमाण की सिद्धि बिना प्रमाण के हो जाती है और प्रमेय की सिद्धि बिना प्रमाण के नहीं हो सकती । इस प्रकार विशेष हेतु के बिना ‘प्रदीपप्रकाशवत्’ सूत्रपद का दृष्टान्त के रूप में अर्थ करना केवल एक पक्ष में उपादेय होने में अनेकान्त है, इष्ट का साधक नहीं माना जा सकता । कोई दृष्टान्त उसी अवस्था में प्रसिद्धित अर्थ का साधक होता है, जब विशेष हेतु से परिगृहीत हो ऐसे दृष्टान्त का अस्वीकार नहीं किया जा सकता । वह अवस्था

दृष्टान्त को अनेकान्तता से दूर रखती है। इसमें यह सुस्पष्ट हो जाता है कि जैसे घट पट आदि पदार्थ प्रमाणों से जाने जाते हैं, ऐसे ही प्रत्यक्षादि प्रमाण यथायथ उन्हीं प्रत्यक्षादि प्रमाणों से जानलिये जाते हैं। सूत्र के 'प्रदीपप्रकाशवत्' पद का यही भाव अभिव्यक्त करने में तात्पर्य है; जैसा प्रथम सूत्रार्थ में अवसर पर कर दिया गया है।

इस अवस्था में यह कहना सगत न होगा कि प्रत्यक्ष आदि की उपलब्धि प्रत्यक्ष आदि के द्वारा मानने पर अनवस्था-दोष होगा। यह दोष उन्हीं दशा में सम्भव है, जब प्रत्यक्षादि की जानकारी के लिए अन्य अतिरिक्त प्रमाणों की कल्पना की जाय। यहाँ केवल इतना समझना है कि ये प्रत्यक्षादि प्रमाण परस्पर यथाप्रसंग एक-दूसरे की जानकारी कराते हुए समस्त व्यवहार को पूर्णरूप से सम्पन्न करते हैं। जो पदार्थ एक समय उपलब्धि का हेतु होने में प्रमाण होता है, वही जब अन्य प्रमाण पदार्थ का ग्राह्य विषय होता है, तब वह प्रमेय नाम पा जाता है। ऐसा अन्य कोई व्यवहार शेष नहीं रह जाता, जिसके लिए अनवस्था के प्रयोक्तृ अन्य प्रमाणों की कल्पना का अवसर आये। इन्हीं स्वीकृत प्रमाणों के द्वारा समस्त प्रमाण-प्रमेय की जानकारी का व्यवहार सम्पन्न हो जाता है ॥ १६ ॥

प्रत्यक्षलक्षण-परीक्षा — सामान्य प्रमाणों की परीक्षा पूरी करके सूत्रकार ने विशेष प्रमाण प्रत्यक्ष की परीक्षा प्रस्तुत करने की भावना से कहा —

प्रत्यक्षलक्षणानुपपत्तिरसमप्रवचनात् ॥ २० ॥ ८१)

[प्रत्यक्षलक्षणानुपपत्तिः] प्रत्यक्ष का लक्षण अनुपपन्न असिद्ध है [असमप्रवचनात्] अधूरे कथन से।

प्रत्यक्ष के लक्षणसूत्र [१।१।४] में प्रत्यक्षज्ञान के जो कारण बताये गये हैं, उनमें कुछ कारणों का उल्लेख होता रह गया है। प्रत्यक्ष ज्ञान के होने में आत्मा और मन का सन्निकर्ष आवश्यक होता है, उसका उल्लेख सूत्र में नहीं किया गया; केवल इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष का उल्लेख किया है, अतः लक्षण अधूरा है। जो गुण किसी द्रव्य में सघाग में उत्पन्न होनेवाला हो, वह द्रव्य के असंयुक्त रहने पर उत्पन्न नहीं हो सकता। ज्ञान-गुण आत्म-द्रव्य में समवाय से उभरता है; पर वह तभी, जब अर्थ संयुक्त इन्द्रिय मन से तथा मन आत्मा से संयुक्त हो। हम जानते हैं कि इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के अनन्तर आत्मा में वस्तुविषयक ज्ञान उत्पन्न होता है। इसमें सिद्ध होता है आत्ममनसन्निकर्ष ज्ञान के होने में कारण है। सूत्र में उसका उल्लेख नहीं हुआ। इन्द्रिय के साथ मन का सन्निकर्ष भी ज्ञान के होने में कारण है। यदि ऐसा न माना जाय तो अनेक इन्द्रियों का विषय के साथ सन्निकर्ष होने पर सभी विषयों का एकसाथ

ज्ञान होना चाहिए, पर ऐसा नहीं होता। इसका यही कारण है कि जिस इन्द्रिय के साथ मन का सन्निकर्ष होता है, उसी इन्द्रिय के विषय का ज्ञान हुआ करता है। इससे सिद्ध है प्रत्यक्षज्ञान के होने में इन्द्रिय-मन का सयोग कारण है। उसका उल्लेख भी सूत्र में नहीं हुआ। यह सब लक्षण में स्पूनता है फलतः प्रत्यक्ष का लक्षण ठीक नहीं है ॥ २० ॥

प्रत्यक्षलक्षण अपूर्ण - प्रत्यक्षलक्षण की असमग्रता को सूत्रकार स्वतः स्पष्ट करता है

नात्ममनसोः सन्निकर्षाभावे प्रत्यक्षोत्पत्तिः ॥ २१ ॥ (८२)

[न] नहीं [आत्ममनसो] आत्मा और मन के [सन्निकर्षाभावे] सन्निकर्ष के अभाव में [प्रत्यक्षोत्पत्तिः] प्रत्यक्ष की उत्पत्ति।

आत्मा और मन का सन्निकर्ष न होने पर प्रत्यक्षज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती। जैसे इन्द्रिय और ग्रंथ का सन्निकर्ष न होने पर नहीं होती तात्पर्य है जैसे इन्द्रियार्थसन्निकर्ष प्रत्यक्षज्ञान के लिए आवश्यक है, वैसे आत्म-मन-सन्निकर्ष भी। लक्षणसूत्र में उसका उल्लेख न होने से प्रत्यक्ष का लक्षण अपूर्ण है। सूत्र की अधिक व्याख्या प्रथम कर दी गई है ॥ २१ ॥

यदि यह कहा जाता है कि इन्द्रियार्थसन्निकर्ष होने पर ही प्रत्यक्षज्ञान होने से वे प्रत्यक्षज्ञान के कारण हैं, तो यह स्थिति दिगं देश, काल, आकाश में भी प्राप्त होती है। इसी बात को सूत्रकार ने कहा

दिग्देशकालाकाशेष्वप्येवं प्रसङ्गः ॥ २२ ॥ (८३)

[दिग्देशकालाकाशेषु] दिशा, देश, काल, आकाश के विषय में [अपि] भी [एवम्] इसप्रकार [प्रसङ्गः] असमग्रकथन प्राप्त होता है।

कोई भी ज्ञान होने की दशा में दिशा, देश, काल, आकाश की स्थिति आवश्यक रहती है; तब इनका भी प्रत्यक्षज्ञान का कारण मानना चाहिये। प्रत्यक्षलक्षणसूत्र में इनका उल्लेख न होना लक्षण की असमग्रता का प्रयोजक है।

वस्तुतः प्रत्यक्षलक्षण में यह आपत्ति निराधार है। ज्ञान की उत्पत्ति में दिशा आदि के कारण न होने पर भी उनके सन्निकर्ष को हटाया नहीं जा सकता। इसलिए इनका कारण माने जाने में कोई विशेष हेतु होना चाहिए, जिससे ज्ञानोत्पत्ति के प्रति इनकी कारणता स्पष्ट हो सके। इसके विपरीत दिशा

१ हमारे विचार से यह सूत्र न होकर भाष्यवार्तिक है, यद्यपि वाचस्पति मिश्र ने इसको 'व्यायसूचीनिबन्ध' में सूत्र माना है। मिश्र ने अन्यत्र भी भाष्यवार्तिक का सूत्ररूप में उल्लेख किया है। सूत्रकार ने इस आपत्ति का सूत्रद्वारा निराकरण नहीं किया; यह इसके सूत्र न होने में प्रमाण है।

आदि के रहते यदि इन्द्रियार्थमन्निकर्ष न हो तो ज्ञान का न होना, यदि हा तो होना यह सिद्ध करता है कि दिशा आदि की उपस्थिति व कारण हों या न हो अनिवार्य है : अतः वे ज्ञानोत्पत्ति के प्रति अन्यथासिद्धमात्र हैं, कारण नहीं ॥ २२ ॥

प्रत्यक्षलक्षण संगत - यदि एसा है तो प्रत्यक्षलक्षणसूत्र में आत्म-मन-सन्निकर्ष का उल्लेख होना चाहिये था । इस विषय में सूत्रकार कहता है

ज्ञानलिङ्गत्वादात्मनो नाऽनवरोधः ॥ २३ ॥ ८४

ज्ञानलिङ्गत्वान् । ज्ञान के लिङ्ग होने से [आत्मन] आत्मा का [न] नहीं [अनवरोध] असंग्रह (प्रत्यक्षलक्षण में आत्ममन सन्निकर्ष का) ।

आत्मा का विशेषगुण होना से ज्ञान आत्मा का लिंग है । आत्मा ज्ञान में जाय बोध्य होना है आत्मा के अस्तित्व का यह बोधक है । ज्ञान का स्वप्न होना यह स्पष्ट करना है कि ज्ञान का समवायिकारण आत्मा यहाँ विद्यमान है । आत्मा के ऐसे गुण की उत्पत्ति बिना असमवायिकारण के हो नहीं सकती । उसका असमवायिकारण आत्ममन संयोग है । इसलिए आत्मा एवं आत्ममन संयोग का प्रत्यक्षलक्षणसूत्र में अर्पित होने पर भी उनका संग्रह हो जाता है । फलतः गुण में न पड़े जाने पर भी प्रत्यक्षज्ञान के प्रति इसकी वारणता निश्चित है । २ - ॥

यदि एसा है, तो इन्द्रिय-मन संयोग का उल्लेख तो लक्षणसूत्र में होना चाहिये था । इस विषय में सूत्रकार ने बताया

तदयोगपक्षलिङ्गत्वाच्च न मनसः ॥ २४ ॥ ८५

[तदयोगपक्षलिङ्गत्वान्] उसका अयोगपक्ष एकसाथ ज्ञान का न होना निग होने से न [यथा अथवा यो न नही [मनसः] मन का (असंग्रह) ।

गत सूत्र में यहाँ 'अनवरोध' पद की अनुवृत्ति सम्भूती चाहिये एकसाथ ज्ञानो का न होना मन का लिंग है, यह इसी कारण होना है कि जिस इन्द्रिय के साथ मन का संयोग होता है, उसी इन्द्रिय से प्राप्त विषय का ज्ञान होता है अन्य का नहीं । एक विषय का प्रत्यक्षज्ञान होने की दशा में यह स्पष्ट है कि उस इन्द्रिय के साथ मन का सन्निकर्ष हो रहा है । इसप्रकार प्रत्यक्षज्ञान के प्रति मन इन्द्रियसन्निकर्ष की कारणता अनायास प्राप्त हो जाती है । यदि प्रत्यक्षलक्षण में उसका उल्लेख नहीं किया गया तो यह कोई दोषावह नहीं है, क्योंकि उक्त प्रकार से प्रत्यक्षलक्षण में इन्द्रियमन सन्निकर्ष का संग्रह हो जाता है ॥ २४ ॥

प्रत्यक्षलक्षण में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का उल्लेख क्यों ? आत्ममन सन्निकर्ष और मन-इन्द्रियसन्निकर्ष प्रत्यक्षज्ञान में कारण है, यह स्वीकृत है । निमित्तान्तर

से उनका संग्रह भी लक्षण में स्वीकार किया। फिर सूत्र में उनका उल्लेख क्यों नहीं किया गया ? तथा इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का केवल क्यों किया गया ? सूत्रकार ने बताया—

**प्रत्यक्षनिमित्तत्वाच्चेन्द्रियार्थयोः सन्निकर्षस्य
स्वशब्देन वचनम् ॥ २५ ॥ ८६)**

। प्रत्यक्षनिमित्तत्वात् । प्रत्यक्ष का निमित्त होने से [च] केवल [इन्द्रियार्थयो] इन्द्रिय और अर्थ के [सन्निकर्षस्य] सन्निकर्ष का [स्वशब्देन] स्व शब्द से 'इन्द्रिय' और अर्थ इन अपने साक्षात् पदों से [वचनम्] वचन है (लक्षण सूत्र में)।

प्रत्यक्षलक्षणसूत्र में इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष का साक्षात् अपने वाचक पदों से कथन इसी कारण है कि इन्द्रियार्थसन्निकर्ष केवल प्रत्यक्षज्ञान का निमित्त होता है, अन्य अनुमिति आदि ज्ञान का नहीं। आप्तमनसन्निकर्ष आदि प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति, शब्द आदि सभी ज्ञानों में कारण हात हैं। इन्द्रियार्थसन्निकर्ष केवल प्रत्यक्षज्ञान में कारण हैं। जो ज्ञानसामान्य में कारण है, उनका उल्लेख प्रत्यक्ष-ज्ञानविशेष के लक्षण में करना अनुपयुक्त था। उल्लेख न करने पर भी प्रत्यक्षज्ञान के प्रति उनकी कारणता में कोई बाधा नहीं आती। वे तो सभी ज्ञानों में बराबर कारण हैं। जो केवल प्रत्यक्षज्ञान में कारण है, अन्यत्र कारण नहीं, उनका निर्देश लक्षणसूत्र में किया गया है। यही उपयुक्त था क्योंकि प्रत्यक्षज्ञान का विशेष कारण यही है। फलतः प्रत्यक्षलक्षणसूत्र में कोई न्यूनता नहीं ॥ २५ ॥

प्रत्यक्षज्ञान में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष की प्रधानता प्रत्यक्षलक्षण में केवल इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के ग्रहण के लिए सूत्रकार अन्य उपपत्ति प्रस्तुत करता है। अथवा प्रत्यक्षज्ञान के प्रति इन्द्रियार्थसन्निकर्ष की कारणता के प्राधान्य को सूत्रकार ने प्रकारान्तर से बताया—

मुक्तव्यासक्तमनसां चेन्द्रियार्थयोः

सन्निकर्षनिमित्तत्वात् ॥ २६ ॥ ८७

। मुक्तव्यासक्तमनसाम् । मोचे हुए तथा व्यासक्त मनवाले व्यक्तियों के [च] और [इन्द्रियार्थयो] इन्द्रिय और अर्थ के [सन्निकर्षनिमित्तत्वात्] सन्निकर्ष-निमित्त होने से [प्रबाध तथा विषयान्तर प्रवृत्ति में]।

प्रत्यक्षलक्षणसूत्र में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का ग्रहण किया गया है आत्ममन-सन्निकर्ष का नहीं। इसका कारण यही है कि प्रत्यक्षज्ञान में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष प्रधान कारण होता है, आत्ममनसन्निकर्ष रीण कारण हैं। इस वास्तविकता का इस प्रकार समझना चाहिये।

जब व्यक्ति यह संकल्प करके सोता है कि मुझे ठीक अमुक समय अवश्य उठजाना है, ऐसा अनुभव में बराबर देखागया है कि वह व्यक्ति ठीक समय उठजाता है। ऐसे अवसर पर दृढ़ संकल्पवाले आत्मा में ठीक समय पर वह भावना उभर आती है, आत्मा मन को प्रेरित करता है, मन इन्द्रिय से संयुक्त होकर उन्हे सचेत करता है, और व्यक्ति ठीक संकल्पित समय पर उठबैठता है। ऐसे प्रसंग में आत्मा की प्रेरणा में प्रबोध होता है। यहाँ आत्ममनःसन्निकर्ष की प्रबोध में प्रेरक कारण बहोज्ञासकता है।

परन्तु जब व्यक्ति किसी ऐसे सकल्प में नहीं जाता गहरी नींद में सोया हुआ है ~ बाहर तीव्र ध्वनि होनी है, घण्टा बजता है, गोला छूटजाता है, अथवा आवश्यकता होने पर अन्य व्यक्ति मोय पुरुष की वेगपूर्वक भुम्भाड़कर उठाना है, ~ ऐसे अवसर पर सर्वप्रथम बाह्यध्वनि और श्रोत्र-इन्द्रिय अथवा तीव्र स्पर्श और त्वक-इन्द्रिय का सन्निकर्ष सर्वप्रथम होता है। प्रबोधज्ञान की उत्पत्ति का वहाँ यही मुख्य कारण रहता है। ऐसे अवसरों पर आत्मा और मन के सन्निकर्ष का प्राधान्य नहीं होता। क्योंकि वहाँ आत्मा जिज्ञासा रखता हुआ प्रयत्नपूर्वक मन को प्रेरित नहीं करता। प्रत्युत ज्ञान होने की प्रवृत्ति इन्द्रियार्थसन्निकर्ष की ओर में प्रारम्भ होती है।

ऐसे ही जब व्यक्ति किसी एकमात्र विषय में दत्तचित्त होकर लगा नहीं रहता, तब अपने सकल्प के अनुसार अन्य विषय का जानने की इच्छा रखता हुआ प्रयत्नप्रेरित मन से इन्द्रिय के साथ सन्निकर्ष कर अभिलषित विषय को जानलेता है। परन्तु इसके विपरीत जब सकल्प एवं विषयान्तर की जिज्ञासा से रहित होकर एकमात्र विषय में दत्तचित्त हुआ रहता है, उस समय सामन होनेवाली घटनाओं का भी उस पता नहीं लगता। उसका ध्यान उधर में हटाकर दूसरी ओर खींचने के लिए किसी बाह्य आपात की अपेक्षा होती है। बाहर की ओर से तीव्र ध्वनि या स्पर्श आदि होने पर वह अन्य विषय का ग्रहण करपाता है। यहाँ भी इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का प्राधान्य रहता है। क्योंकि ऐसे अवसर पर आत्मा प्रथम जिज्ञासा रखता हुआ प्रयत्नपूर्वक मन का प्रेरित नहीं करता। प्रत्युत प्रथम इन्द्रिय अर्थ का सन्निकर्ष होकर विषयज्ञान की प्रवृत्ति का प्रारम्भ होता है। फलतः ऐसे प्रसंगों के अनुसार प्रत्यक्षज्ञान में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का प्राधान्य होनेसे प्रत्यक्षलक्षणसूत्र में उसका निर्देश कियागया है गौण ज्ञानसे आत्ममनःसन्निकर्ष का नहीं।

इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के प्राधान्य में स्वारस्य इतना है कि वह केवल प्रत्यक्षज्ञान में उपयोगी व सावकाश है। आत्ममनः संयोग अनुनिर्मात आदि अन्य सभी ज्ञानों में समानरूप से कारण रहता है, इसलिए केवल प्रत्यक्षज्ञान में उसका प्राधान्य नहीं है। उसकी कारणता ज्ञानमात्र में समान है। इन्द्रियार्थसन्निकर्ष

केवल प्रत्यक्षज्ञान मे कारण रहता है, इसलिए यहाँ उसका प्राधान्य है ॥ २६ ॥

प्रत्यक्षज्ञान का निर्देश इन्द्रियाधीन—प्रत्यक्षज्ञान में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के प्राधान्य को पुष्ट करने के लिए सूत्रकार अन्य हेतु प्रस्तुत करता है —

तैश्चापदेशो ज्ञानविशेषाणाम् ॥ २७ ॥ (८८)

[तै] उनके द्वारा [च] तथा [अपदेश] कथन होता है [ज्ञान-विशेषाणाम्] ज्ञानविशेषों का ।

उन इन्द्रिय और अर्थों के द्वारा प्रत्यक्षीभूत विभिन्न ज्ञानों का कथन निर्देश होता है । जैसे 'घ्राणेन जिघ्रति' घ्राण से सूंघता है । यहाँ गन्धग्रहण-गन्धज्ञान का निर्देश घ्राण इन्द्रिय से है । ऐसे ही अन्य इन्द्रियों के विषय में समझना चाहिये । जैसे चक्षुषा पश्यति, रसनया रसयति, त्वचा स्पृशति, श्रोत्रेण शृणोति' आदि—चक्षु से देखता है, रसना से चखता है, त्वक् से छूता है, श्रोत्र से सुनता है, इत्यादि । यहाँ देखना चखना, छूना, सुनना आदि ज्ञान का निर्देश चक्षु आदि इन्द्रियों से होता है । इसीप्रकार का 'घ्राणविज्ञानम्, चक्षुर्विज्ञानम्, रसनविज्ञानम्' इत्यादि व्यवहार है । यहाँ भी 'घ्राणमे जाना हुआ, चक्षु से जाना हुआ रसन से जाना हुआ' इत्यादि निर्देश घ्राण आदि इन्द्रियमूलक है । इसीप्रकार गन्धविज्ञानम्, रूपविज्ञानम्, रसविज्ञानम्, स्पर्शविज्ञानम्, शब्दविज्ञानम् इत्यादि निर्देश है । यहाँ 'गन्धविषयक ज्ञान, रूपविषयकज्ञान, रसविषयकज्ञान, स्पर्श-विषयकज्ञान, शब्दविषयक ज्ञान' इत्यादि रूप में ज्ञान का निर्देश गन्धादि अर्थमूलक है । इन्द्रियों के अर्थ विषय विभिन्न होने से वह ज्ञान उक्त पाँच प्रकार से कहा जाता है । इस सर्वमान्य शास्त्रीय व लोक-व्यवहार के अनुसार प्रत्यक्षज्ञान में इन्द्रिय एवं अर्थ का प्राधान्य स्पष्ट होता है । इसी आधार पर प्रत्यक्ष-लक्षण सूत्र में 'इन्द्रियार्थसन्निकर्ष' का निर्देश है अन्य कारणों का नहीं ॥ २७ ॥

प्रत्यक्षलक्षण में मनइन्द्रियसन्निकर्ष का निर्देश आवश्यक—शिष्य आशंका करना है, प्रत्यक्षलक्षण में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का उल्लेख किया; आत्ममन-सन्निकर्ष का नहीं किया, क्योंकि सुप्त और व्यापक्तचित्त व्यक्तियों का ज्ञान होने का निमित्त इन्द्रियार्थसन्निकर्ष रहता है । यह कथन अन्य शास्त्रीय कथन का विरोधी होने से ठीक नहीं है । सूत्रकार ने इसी आशंका को सूत्रद्वारा प्रस्तुत किया —

व्याहृतत्वादहेतुः ॥ २८ ॥ (८९)

[व्याहृतत्वात्] विरोधी होने से (सुप्तव्यासक्त० आदि सूत्र द्वारा कहाया) [अहेतुः] हेतु ठीक नहीं है ।

गत २६वें सूत्र में प्रत्यक्षज्ञान के लिए इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का प्राधान्य बताया है, आत्ममनसन्निकर्ष की कारणता का निषेध नहीं किया। परन्तु आशंकावादी शिष्य उस कथन की यथार्थ पूर्णता का न समझ विरोध की उद्भावना करता है। यदि आत्मा और मन का सन्निकर्ष ज्ञान के प्रति कारण होना अभीष्ट नहीं है, तो मन का जो लिङ्ग बताया गया है युगपत् अनेक ज्ञानों का न होना, उसके साथ उक्त कथन का विरोध होगा। ज्ञान की उत्पत्ति में मनःसन्निकर्ष को कारण मानने पर युगपत् ज्ञान की अनुत्पत्ति मन का निङ्ग कहाजामकता है। यदि प्रत्यक्षज्ञान में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष को मनसन्निकर्ष की अपेक्षा न हो, तो इन्द्रियार्थसन्निकर्ष हान पर युगपत् अनेक ज्ञान हाजाया कर, परन्तु ऐसा नहीं होता, इससे स्पष्ट है प्रत्यक्षज्ञान में मनसन्निकर्ष कारण है। २६वें सूत्र से मनसन्निकर्ष की कारणता का हटाना, उसके विरुद्ध जाता है। यह विरोध न रहे, इस भावना से सब ज्ञानों में मन-इन्द्रियसन्निकर्ष तथा आत्ममनसन्निकर्ष को कारण अवश्य स्वीकार करना चाहिये। फलतः ज्ञान का कारण होने से इनके सन्निकर्ष का प्रत्यक्षलक्षणसूत्र में उल्लेख होना आवश्यक है ॥ २८ ॥

इन्द्रियमनःसन्निकर्षनिर्देशप्रत्यक्षलक्षण में अनपेक्षित सूत्रकार न आशंका का समाधान किया -

नार्थविशेषप्राबल्यात् ॥ २९ ॥ ६०

[न] नहीं विरोध), [अर्थविशेषप्राबल्यात्] अर्थविशेष की प्रबलता से (कभी सुप्त तथा व्यासक्तचित्त व्यक्ति को ज्ञानोत्पत्ति हान के कारण)।

ज्ञान की उत्पत्ति में आत्ममनसन्निकर्ष कारण है, इसका किसी ने प्रतिषेध नहीं किया। ज्ञानोत्पत्ति में केवल इन्द्रियार्थसन्निकर्ष की कारणता का प्राधान्य बताया गया है। एक समय पर सुप्त और व्यासक्तमन व्यक्ति को ज्ञानोत्पत्ति बाह्य अर्थविशेष की प्रबलता के कारण होती है। बाहर की तीव्र ध्वनि अथवा पटु-स्पर्श आदि को अर्थविशेष की प्रबलता समझनी चाहिये। बाह्य तीव्र ध्वनि अथवा पटु-स्पर्श का सम्बन्ध उस अवसर पर इन्द्रिय के साथ प्रथम होता है, आत्मा और मन का सन्निकर्ष उसके अनन्तर होपाता है। यद्यपि ज्ञान की उत्पत्ति तभी होगी, जब आत्ममनसन्निकर्ष होचुका होगा, परन्तु इन्द्रियार्थसन्निकर्ष प्रथम हान से प्रधानकारण कहा गया है। वैसे भी सर्वत्र प्रत्यक्षज्ञान की उत्पत्ति में इन्द्रियार्थसन्निकर्ष कारण को प्रधानता रहती है और आत्ममनसन्निकर्ष की गौणता; अन्यथा प्रत्यक्ष और अनुमानादिव्य ज्ञान में कोई अन्तर न रहेगा। प्रधान होने के कारण प्रत्यक्षलक्षणसूत्र में केवल इन्द्रियार्थसन्निकर्ष का निर्देश है; अन्य कारणों का नहीं।

मनःप्रेरक अदृष्ट मूल और व्याप्तमन व्यक्तियों के इन्द्रियार्थ-सन्निकर्ष से उत्पन्न होनेवाले ज्ञान के विषय में एक जिज्ञासा रहजाती है । सकल्प और प्रणिधान आदि के अभाव में जब मूल अथवा व्याप्तमन व्यक्ति के श्राव अथवा त्वक् इन्द्रिय के साथ बाह्य तीव्र ध्वनि एवं पद स्पर्श का सन्निकर्ष होता है उस अवसर पर आत्मा के प्रयत्न से इन्द्रिय के साथ संयुक्त होने के लिए मन प्रेरित नहीं होता, क्योंकि आत्मा में उस समय ज्ञानात्मिकता के लिए कोई सकल्प या प्रणिधान आदि नहीं रहता तब इन्द्रिय के साथ मन का सन्निकर्ष होने के लिए क्या कारण रहता है ? इन्द्रिय के साथ मन का संयोग उस ज्ञान में वारण है अतः मन संयोग की उपेक्षा नहीं की जा सकती । इन्द्रिय के साथ सन्निकर्ष के लिए मन में किया जाने का क्या कारण है ? यह ज्ञानना चाहिये ।

सकल्प या प्रणिधान की स्थिति में जब ज्ञाता आत्मा किसी विषय का ज्ञान करना चाहता है, तब आत्मा की इच्छा में जैसे आरम्भगुण प्रयत्न उभरकर मन को क्रिया के लिए प्रेरित करता है, ऐसे ही सकल्प आदि के अभाव में आत्मा का एक और विद्यमगुण अदृष्ट है जो उसे अवसरों पर मन को उपयुक्त क्रिया के लिए प्रेरित कियाकरता है । वह अदृष्ट नामक आत्मा का गुण पुरुष अपृथग्रूप प्रवृत्ति एवं दोषों से उत्पन्न होकर आत्मा में समवेत रहता है और सभी कार्यों में यह प्रयोजक रहता है । इसीका अन्य नाम धर्म-अधर्म है । मूल आदि पूर्वोक्त दशा में इन्द्रिय के साथ सन्निकर्ष के लिए मन इसीसे प्रेरित होकर क्रियाशील होता है । यदि मन को यह प्रेरित न करे तो इन्द्रिय के साथ मन का संयोग न होने पर ज्ञान की उत्पत्ति न होगी । इससे आत्मा की जो भाग होनेवाला था वह भी न होगा । तथा सब कार्यों में अदृष्ट को जो प्रयोजक मानाजाता है, वह मान्यता भी ध्वस्त होजायगी ।

द्रव्य, गुण, कर्म आदि समस्त कार्यों की उत्पत्ति में अदृष्ट का कारण होता अत्यन्त अपेक्षित है । आत्माओं के पृथ्वापृथ्व कर्मा में धर्माधर्मरूप अदृष्ट बनता है । समस्त ससार की रचना आत्माओं के भाग का सम्पन्न करने के लिए होती है । इसलिए आवश्यक है, भोग की अनुकूलता के लिए जगद्रचना में अदृष्ट का प्रयोजक मानाजाय । जब परमात्मा सर्ग के लिए जगत् के परम सूक्ष्म उपादान तत्त्वों का प्रेरित करता है, तब विविध जगत् की रचना में आत्माओं के धर्म अधर्म अदृष्ट प्रयोजक कारण रहते हैं, जिससे द्रव्यादि कार्यों की उस प्रकार की रचना की जा सके, जिससे आत्माओं के कर्मानुरूप भागा में अनुबल्य रह । यदि ऐसा न मानाजाय, तो मूल उपादान-तत्त्वों में क्रिया का कोई अन्य प्रयोजक निमित्त न होने से शरीर, इन्द्रिय और दूसरे विविध भोग्य विषयों की उत्पत्ति न होना असम्भव होजायगा । इसप्रकार कार्यमात्र में अदृष्ट को कारण

मानाजाता है । अतः सृष्ट आदि दशाओ में मन की अपेक्षित क्रिया का हेतु अदृष्ट को मानने में कोई बाधा नहीं है ॥ २६ ॥

प्रत्यक्ष, अनुमान से अतिरिक्त नहीं— शिष्य विज्ञासा करता है, प्रत्यक्ष को अतिरिक्त प्रमाण नहीं मानाजाता चाहिये । क्योंकि घट, पट, पेड़, मकान आदि जिस पदार्थ को हम चक्षु आदि के द्वारा देखते हैं वह हमें पूरा कभी दिखाई नहीं देता, उसका कुछ भाग दीखता है, शेष का अनुमान करते हैं तब प्रत्यक्ष को अनुमान मानने में ठीक होगा । सूत्रकार ने विज्ञासा को सूत्र द्वारा प्रस्तुत किया -

प्रत्यक्षमनुमानमेकदेशग्रहणादुपलब्धेः ॥ ३० ॥ ६१

[प्रत्यक्षम्] प्रत्यक्षप्रमाण [अनुमानम्] अनुमान है [एकदेशग्रहणात्] एकदेश के ग्रहण से [ज्ञप्ति] ज्ञप्ति [उपलब्धे] उपलब्धि से ।

पुरोवर्ती पदार्थ के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष होने पर जो ज्ञान उत्पन्न होता है यह वृक्ष है, घट है, पट है, मकान है, इत्यादि, उसका प्रत्यक्ष कहा जाता है । पर वस्तुतः उस समस्त पदार्थ के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष होता नहीं । मान लीजिये, सामन पड़ खड़ा है । उसका कवन वह भाग दिखाई देता है जो देखनेवाले की ओर है । दूसरी ओर का भाग दिखाई नहीं देता, पर एक ओर के भाग को देखकर देखनेवाला कहता है कि मैं पड़ को देख रहा हूँ । वस्तुतः जितना भाग दीख रहा है, केवल उतना मात्र पड़ नहीं है उसमें और भाग है, जो दिखाई नहीं दे रहा । जो नहीं दिखाई दे रहा, उसका अनुमान द्वारा ज्ञान होता मानना होगा । तब यह पेड़ है ऐसा ज्ञान प्रत्यक्ष न होकर अनुमान मानना चाहिये । यह ऐसा है, जैसे प्रथम धूम का ग्रहण करके उसमें अग्नि का अनुमान होता है । यहाँ भी एकदेश के ग्रहण से उस वस्तु या पदार्थ, वृक्षादि का अनुमान होता है । अतः प्रत्यक्ष को अलग प्रमाण न मानकर उसे अनुमान नमस्कृत उपयुक्त होगा ॥ ३० ॥

प्रत्यक्ष, अनुमान नहीं सूत्रकार आचार्य उक्त विज्ञासा का समाधान करता है -

न, प्रत्यक्षेण यावत्तावदप्युपलम्भात् ॥ ३१ ॥ ६२

[न] नहीं [प्रत्यक्षेण] प्रत्यक्ष से [यावत्] जितना [उपलम्भात्] उपलब्ध होता है [तावत्] उतना [अपि] भी [उपलम्भात्] उपलब्ध होने से ।

प्रत्यक्ष को अनुमान बनाना ठीक नहीं है । पुरोवर्ती एकदेश का ज्ञान इन्द्रियार्थसन्निकर्ष से होने के कारण आशङ्कवादी ने भी उस प्रत्यक्ष स्वीकार किया । तब जितना प्रत्यक्ष से जाना, उतने से प्रत्यक्ष प्रमाण का अस्तित्व तो सिद्ध हो जाता है । प्रत्यक्ष से देख रहा हूँ, ऐसा ज्ञान बिना विषय के नहीं

हायकता, कोई भी ज्ञान निर्विषय नहीं होता । जितना अर्थसमूह उस ज्ञान का विषय है, उतना प्रत्यक्ष की स्थापना को निश्चित कर देना है । अब यह विचार करना आवश्यक है कि जो प्रत्यक्ष हो रहा है उससे अतिरिक्त और क्या है ? अथवा उतना ही प्रत्यक्षीभूत पदार्थ है ? क्योंकि उस एकदेश के ग्रहण [प्रत्यक्षज्ञान] को अनुमानजन्य ज्ञान मिट्ट करनवाला बोई हेतु दृष्टिगांवर नहीं है ।

विचारना चाहिए, प्रत्यक्षगृहीत उस एकदेश से अन्य अनुमेय क्या है ? इस विषय में दो विचार हैं । एक है पुरोवर्त्ती वृक्ष आदि पदार्थ गृहीत और अगृहीत विविध अवयवों के समूह से अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं । दूसरा विचार है गृहीत और अगृहीत अवयवों में समवाय सम्बन्ध से एक द्रव्य उत्पन्न हो जाता है, जिसको 'अवयवी' कहा जाता है । वही 'एक वृक्ष' के रूप में गृहीत होता है । इन दोनों विचारों के अनुसार यह समझने की आवश्यकता है कि प्रत्यक्ष किसका होता है ? और क्या उस प्रत्यक्ष का अनुमान माना जाना चाहिए ?

पहले विचार के अनुसार यह वृक्ष है ऐसा ज्ञान होना सम्भव नहीं क्योंकि न तो केवल गृहीत भाग वृक्ष है, और न केवल अगृहीत भाग । इनमें गृहीत भाग का प्रत्यक्ष ज्ञान है तथा दूसरे भाग के ज्ञान को अनुमिति कहा जा सकता है । ऐसी स्थिति में 'यह वृक्ष है' उस ज्ञान को न प्रत्यक्ष कहा जा सकेगा, न अनुमिति । क्योंकि पूरा समूह न प्रत्यक्ष से जाना गया, न अनुमान से कुछ भाग प्रत्यक्ष से जाना गया कुछ अनुमान से । इसलिए उस ज्ञान को प्रत्यक्ष या अनुमान किसी एक प्रमाण में हुआ माना जाना सम्भव नहीं है ।

यदि कहा जाय कि प्रत्यक्षगृहीत भाग से अन्य अगृहीत भाग का अनुमान से ज्ञान हाजायगा और इन दोनों ज्ञानों से समवाय का प्रतिस्त्वन ज्ञान पर 'यह वृक्ष है' इस ज्ञान का होना सम्भव होगा । ऐसी स्थिति में यह वृक्ष है' इस ज्ञान को केवल अनुमान-प्रमाण से हुआ नहीं कहा जायकता, क्योंकि इस प्रति सन्धिज्ञान में एक अज्ञ प्रत्यक्ष है । तब भी प्रत्यक्ष का अस्तित्व अबाध बना रहता है ।

यदि दूसरा विचार स्वीकार किया जाता है, जहाँ अवयवों नामक द्रव्यान्तर की उत्पत्ति को उन समस्त अवयवों में माना गया है, तो 'यह वृक्ष है' इस अवयवी विषयक ज्ञान को अनुमान-प्रमाण से हुआ नहीं माना जायकता । कारण यह है कि एकदेश के ग्रहण के साथ उसमें सम्बद्ध एकमात्र पूर्ण अवयवी का प्रत्यक्ष से ग्रहण हो जाता है ; उसे अनुमय कहना गर्वथा अशक्य है । फलतः 'वृक्षज्ञान' अनुमानप्रमाणजन्य नहीं है वह केवल प्रत्यक्षज्ञान है ।

एक अन्य प्रकार से भी प्रत्यक्ष को अनुमान नहीं माना जा सकता । अनुमान के लक्षणसूत्र [१ । १ । ५] से बताया गया है अनुमान प्रत्यक्षपूर्वक होता है ।

अनुमान के प्रयाग म प्रत्यक्ष की अपेक्षा रहता है । यदि प्रत्यक्ष को अस्वीकार किया जाता है तो अनुमान की प्रवृत्ति हा न होगी । अनुमान का स्वीकार करने का तात्पर्य है कि पहले प्रत्यक्ष को स्वीकार करना चाहिए । धूम अग्नि का परस्पर सम्बन्ध है, यह पहले प्रत्यक्ष से गृहीत होता है । कालान्तर में धूम-हेतु का प्रत्यक्ष से ज्ञान होनेपर अप्रत्यक्ष अग्नि का अनुमान द्वारा ज्ञान होता है । धूम-हेतु का प्रत्यक्षज्ञान हुए बिना अनुमान की प्रवृत्ति नहीं हो सकती । प्रत्यक्ष धूमज्ञान को अनुमंथज्ञान नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यह इन्द्रियाथसन्निकर्ष से उत्पन्न होता है । अनुमंथ पदार्थ का इन्द्रिय के साथ सन्निकर्ष हाने से अनुमिति-ज्ञान कभी नहीं होता । प्रत्यक्ष और अनुमान के स्वरूप का यह परस्पर महान् भेद सदा ध्यान में रखना चाहिए ॥ ३१ ॥

अर्थ या वस्तु अवयवों' इकाई है —यह जो प्रथम कटामया पुरोवर्ती वृक्ष आदि पदार्थों का प्रत्यक्ष से केवल एक भाग गृहीत होता है अन वृक्षज्ञान का अनुमानजन्य मानना चाहिए । सूत्रकार उस विषय में अपना निर्णय देता है

न चैकदेशोपलब्धिरवयविसङ्गावात् ॥ ३२ ॥ ६३,

[न, नहीं [च] तथा, केवल [एकदेशोपलब्धि] एक देश की उपलब्धि [अवयविसङ्गावात्] अवयवों के विद्यमान होने से ।

पुरोवर्ती वृक्ष आदि पदार्थों के प्रत्यक्षज्ञान में पदार्थ के केवल एक भाग का ग्रहण होता है, ऐसा नहीं है । क्योंकि उन अवयवों में एक द्रव्यरूप से अवयवों' विद्यमान रहता है इसलिए उस भाग की उपलब्धि के साथ उन अवयवों में समस्त अवयवों का ग्रहण हुआ जाता है । क्योंकि अवयवों उस एकदेश से अतिरिक्त हैं, और वही समस्त है । अब पुरोवर्ती पदार्थों के एकदेश के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष होता है, तब वही समस्त अवयवों के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष होता है, तब जैसे इन्द्रियसन्निकर्ष से उस एकदेश की उपलब्धि होती है, वैसे इन्द्रियसन्निकर्ष से अवयवों का प्रत्यक्ष होता है । ऐसा नहीं हो सकता कि पुरोवर्ती पदार्थों के एकदेश के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष हो, और उस एकदेश में सहचारी समस्त अवयवों इन्द्रिय से असन्निकृष्ट रह जाय । इन्द्रियसन्निकृष्ट एकदशरूप अवयवों में अवयवों समस्त है तथा उपलब्धि के कारण इन्द्रियसन्निकर्ष से सम्बद्ध है; तब एकदेश (इन्द्रियसन्निकृष्ट अवयवों की उपलब्धि होनेपर अवयवों की उपलब्धि न हो, यह सर्वथा अनुपपन्न है । क्योंकि अवयवों उस एकदेश के समान इन्द्रियसन्निकृष्ट है । एक स्थिति में रहते हुए अवयव का ग्रहण होजाय, अवयवों का न हो, यह सम्भव नहीं ।

पुरोवर्ती अवयवों में समस्त अवयवों पूर्ण नहीं—इस विषय में यह आज्ञाका उदाहरण है कि अवयवों सम्पूर्ण अवयवों में समस्त रहता है, किन्हीं

सीमित अपूर्ण अवयवों में नहीं । पुरावर्ती पदार्थों के सम्पूर्ण अवयवों का कभी ग्रहण होता नहीं । सामान के अवयवों से पीछे के अवयवों का व्यवधान रहता है । इसलिए पूर्ण अवयवों का ग्रहण होता कभी सम्भव नहीं, क्योंकि केवल उस तरह अवयवों में अवयवों का समापन नहीं हो जाता यदि उनमें पूर्ण अवयवों रहता तो एकदेश की उपलब्धि होनेपर अवयवों की उपलब्धि हो जाना माना जा सकता था, पर उनमें एकदेश से पूर्ण अवयवों सम्भव नहीं है । उसके आश्रयभूत अन्य अवयव भी शेष है जो व्यवहित होने से अपूर्ण है । किंगी वस्तु की सम्पूर्णता नहीं होती है जब उसका कुछ शेष न रहा हो । शेष रहने पर तो पदार्थ अपूर्ण माना जायगा । प्रस्तुत प्रसंग में यही बात है, जिन बहने अवयवों में अवयवों सम्भव है वहाँ जो अवयव अपूर्ण है, वहाँ अवयवों का प्रत्यक्ष में ग्रहण होने एवं व्यवहित अवयवों में न होने में अवयवों के प्रत्यक्ष के विषय में एकदेश की उपलब्धि की स्थिति बनी रहती है । तब यही मानना चाहिए कि प्रत्यक्ष से अग्रहीत भाग का तथा सम्पूर्ण अवयवों का ज्ञान अनमान में होता है ।

पुरोवर्ती अवयवों के ग्रहण के साथ पूर्ण अवयवों का ग्रहण उक्त आशंका का समाधान इस प्रकार सम्भूत हो जाता । अवयवों में समवेत परन्तु उनमें अतिरिक्त एक इकाई के रूप में जब अवयवों का स्वीकार किया जाता है, और यह माना जाता है कि पुरावर्ती पदार्थ के सम्मुखान अव्यवहित भाग की इन्द्रिय-गन्तिकृत होने के कारण प्रत्यक्ष में गृहीत किया जाता है, उसके साथ बड़ा सम्बन्ध अवयवों का इन्द्रियगन्तिकृत होने से प्रत्यक्ष हो जाता है । इस स्थिति में अवयवों का क्या अग्रहीत रह जाता है ? जिसके कारण यह कहा जाय कि अवयवों के एकदेश की उपलब्धि हुई है । वस्तुतः कारणभूत अवयवों के अतिरिक्त अवयवों का अन्य कोई एकदेश अज्ञ भाग या टुकड़ा नहीं होता । अवयवों में एक इकाई के रूप में अतिरिक्त अव्यवहित रहता है । उस इकाई से अवयव-व्यवहार अनुपपन्न है ।

यह कहना युक्त न होगा कि जिन अवयवों का इन्द्रियगन्तिकर्ष से ग्रहण होता है उनके साथ उतना अवयवों गृहीत हो जाता है; और जिन अवयवों का व्यवधान के कारण ग्रहण नहीं होता, उनमें अवयवों के साथ का अवयवों गृहीत नहीं होता । ऐसे स्थित की अनुपपत्ति का कारण यह है अवयवों में भेद होने पर भी उनमें समवेत अवयवों एकमात्र है । अवयवों के भेद के साथ उन्हीं अवयवों में अवयवों का भेद नहीं होता । ऐसा सम्भव भी नहीं, क्योंकि पदार्थ में एकता का नियामक वही एकमात्र अवयवों है । यदि अवयवों की अनेकता के समान गृहीत और अग्रहीत अवयवों में अवयवों अनेक माने जायें, तो पुरावर्ती षट्, पट्, षड्, मकान आदि पदार्थों में एकत्व का बोध सर्वथा असम्भव होगा ।

अथवा उस नितान्त भ्रान्त कहा जायगा । परन्तु ऐसा नहीं है; एकत्व का अस्तित्व व व्यवहार पूर्णरूप में यथार्थ है ।

यदि कहा जाय अनेक अवयवों में एकमात्र अतिरिक्त अवयवों का स्वीकार न कर अवयवों के समूह अथवा समुदाय के आधार पर एकत्व का व्यवहार सम्पन्न होसकता है । ऐसी मान्यतावाले व्यक्ति से पूछा जायकता है कि वह समुदाय किसको कहता है ' क्या अवयवों की अशेषता सम्पूर्णता का नाम समुदाय है; अथवा उन अवयवों की परस्पर प्राप्ति सम्बन्ध, अर्थात् समस्त अवयवों का मश्लेषणपूर्वक सन्निवेश का नाम समुदाय एवं समूह है ?

दोनों अवस्थाओं में समुदाय का ग्रहण असम्भव है । क्योंकि वृक्ष, घट, पट आदि किसी पदार्थ के सम्पूर्ण अवयवों का एकसाथ ग्रहण नहीं होसकता, अपरिचित अवयव सर्वदा अग्रहीत रहेंगे । तब अवयवों की सम्पूर्णता का समुदाय मानकर सम्पूर्ण अवयवों के कभी ग्रहण न होने से समुदाय का ग्रहण कभी सम्भव न होगा । यदि अवयवों के सम्बन्ध अथवा सन्निवेश का समुदाय माना जाना है, तो समस्त सम्बन्ध अथवा सन्निवेश पूर्णरूप से कब दिखाई देना है ? तब समुदाय भूत वृक्ष का ग्रहण कभी सम्पन्न न होगा । किन्ती भी पदार्थ के कुछ अवयवों से अन्य अवयव सदा व्यवहित रहते हैं । ऐसी दशा में न सम्पूर्ण अवयवों का ग्रहण सम्भव है, और न उनकी प्राप्ति अथवा सम्बन्ध का । अब सम्बन्धी का ग्रहण नहीं तो उसके आश्रित सम्बन्ध का ग्रहण कैसे होगा ? फलतः एकदश के ग्रहण के साथ 'यह वृक्ष है' ऐसा ज्ञान तभी सगत होगा है, जब अवयवों में अवयवों नामक द्रव्यान्तर की उत्पत्ति स्वीकार की जाती है । तात्पर्य है, सम्पूर्ण अवयवों में एकमात्र अवयवों समवेत रहता है, पर वह अवयवों से अनिरिक्त है । इसीलिए यत्किञ्चित् अवयवों के देखने पर पूर्ण अवयवों इकाई का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है । अवयवसमूहमात्र की कल्पना में 'वृक्ष, घट, पट' आदि ज्ञान उत्पन्न नहीं होसकता ॥ ३२ ॥

अवयवों के अस्तित्व में सन्देह गत सूत्र में 'वृक्ष, घट, पट' आदि प्रत्यक्षज्ञान की उत्पत्ति के लिए अवयवों की सत्ता को स्वीकार किया गया । इस विषय में शिष्यद्वारा उद्भावित सन्देह को सूत्रकार ने सूत्रद्वारा प्रस्तुत किया

साध्यत्वादवयविनि सन्देहः ॥ ३३ ॥ (६४)

[साध्यत्वान्] साध्य होने में [अवयविनि] अवयवों के विषय में [सन्देह] सन्देह है ।

गत सूत्र में अवयविसम्भावान् जो नूतन दिया गया है वह वस्तुतः युक्त नहीं है क्योंकि इस ज्ञान को अभी प्रमाणों के आधार पर सिद्ध नहीं किया

गया कि अवयवसमुदाय के रूप में प्रतीयमान पदार्थ उन अवयवों से अतिरिक्त है, उन अवयवों से उत्पन्न होता और उन्हींमें समवेत रहता है। इसप्रकार साध्य होना से अवयवी 'है, या नहीं ?' यह सन्देह बना रहता है। साध्य को ही सिद्ध समझकर हेतुरूप में प्रस्तुत कर दिया गया, यह केवल विप्रतिपत्ति है। एक बिच्छु पक्ष को उठाकर निराधार बात हेतुरूप में कह दी गई है। यह विप्रतिपत्ति ही अवयवी के विषय में सन्देह का जनक है। अतः उक्त हेतु अहेतुमात्र है अपने अभिव्यक्ति को सिद्ध नहीं करता ॥ ३२ ॥

वस्तुग्रहण 'अवयवी' का साधक सूत्रकार ने अवयवी की स्वीकार न करने की दशा में दोष का उद्भावन करते हुए बताया -

सर्वग्रहणमवयव्यसिद्धेः ॥ ३४ ॥ (१५)

[सर्वग्रहणम्] सबका अग्रहण होजायगा, [अवयव्यसिद्धे] अवयवी के असिद्ध मानेजाने से ।

यदि अवयवी को असिद्ध माना जाता है, अवयवी की अवयवातिरिक्तता मत्ता स्वीकार नहीं कीजाती, तो किसी वस्तु का प्रत्यक्षज्ञान न होपायेगा। द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष, समवाय आदि भेदों में सभी पदार्थों का समावेश है। अवयवी के अस्वीकार में किसी पदार्थ का प्रत्यक्ष होना सम्भव नहीं कारण यह है कि पदार्थ की रचना उसके मूल उपादान-तत्त्व परमाणु से प्रारम्भ होती है। यदि परमाणुसमुदाय द्रव्यान्तर को उत्पन्न नहीं करता, तो वह परमाणुरूप में अवस्थित रहेगा। परमाणु कभी द्रष्टृ का विषय नहीं होता। तत्त्व की वह अवस्था अतीन्द्रिय है। परन्तु प्रत्यक्ष आँख रखनेवाला व्यक्त विविध पदार्थों को लोक में द्रष्टृगोचर करता है। इस दर्शन (ज्ञान) का विषय यदि अवयवों में अतिरिक्त कोई अवयवी नहीं है, तो ये द्रव्यादि पदार्थ कैसे गृहीत होजाते हैं ? केवल परमाणुसमुदाय मानने पर इनका बलु आदि से ज्ञान होना सम्भव नहीं। परन्तु ज्ञान होता, स्पष्टरूप में जानाजाता है यह पात्र है, वृक्ष है, काला है, हरा है, छोटा है, बड़ा है, जड़ा है, अलग है, मर्कट है, सत्तावाला है। मृद्विकार अथवा स्वर्ण आदि का विकार है, इत्यादि रूप में द्रव्यादि पदार्थों का प्रत्यक्ष बराबर होता है। मृद्विकार मृदव्यवों में तथा स्वर्णादिविकार स्वर्णादि-अवयवों में समवेत रहकर द्रव्यभाव से गृहीत होते हैं। गुणादि धर्मों का भी इसीप्रकार स्वरूप में अस्तित्व जानाजाता है। इन सभी द्रव्यादि पदार्थों का ग्रहण ज्ञान से स्पष्ट होता है अवयवों से अतिरिक्त-अवयवी अवयव है, जो उन्हीं अवयवों में उत्पन्न होकर उन्हींमें समवेत रहता है। यदि ऐसा न हो, तो किसी पदार्थ का ग्रहण न होगा, क्योंकि उस दशा में परमाणुसमुदाय अतीन्द्रिय परमाणु से अतिरिक्त कुछ नहीं है। ३४ ।

अवयवों के अन्य साधक मुखकार न अवयवों के सद्भाव में अन्य हन प्रस्तुत किया

धारणाकर्षणोपपत्तेश्च ॥ ३५ ॥ (६६)

धारणाकर्षणापत्ते । धारण और आकर्षण की उपपत्ति सिद्धि से [च] तथा अवयवों का अस्तित्व निश्चित होना है ।

घड़े के एक किनारे को पकड़कर जब उठाया जाता है, तो पूरा घड़ा उठा-चना आता है । धारण ऐसा ही जब कपड़े के एक छोर को पकड़कर खींचा-जाता है, तो सारा कपड़ा खिंचा चना आता है । यह स्थिति तिनका, पत्ता पत्थर लकड़ी आदि सभी पदार्थों में देखी जाती है । विचारना चाहिए ऐसा क्यों होता है वस्तु का जो देश पकड़ में है उस का धारण आकर्षण होना चाहिए, पर ऐसा न होकर वह क्रिया सम्पूर्ण द्रव्य में हो जाती है । तब विचारणीय है उसका आधार क्या है ?

धारण और आकर्षण किसी वस्तु में सभी होते हैं जब उन अवयवों का संगृहीत एकता कर दिया जाता है । यह सङ्घट अवयवों के दृढ़ संयोग के कारण होता है । कच्चा घड़ आदि में अवयवों का ऐसा दृढ़ संयोग रह और द्रवत्व गृणत्वात् जला के संयोग में होता है एकके घड़ आदि में उसका कारण अग्नि संयोग है । अवयवों का परस्पर साधारण संयोग द्रव्य में वैसी स्थिति की उत्पन्न नहीं करता । यदि ऐसा न माना जाय तो बालू के ढेर से बालू का मुट्ठी भर उठाने पर बालू का ढेर उठा चला आता चाहिए । पर ऐसा कभी नहीं होता । इसमें स्पष्ट है बालू के कणों का वह परस्पर साधारण संयोग उन अवयवों में संग्रह को उत्पन्न नहीं करता, जो घट आदि द्रव्यों के अवयवों में देखा जाता है । ऐसा सङ्घट अवयवों में द्रव्यान्तरस्य अवयवों की उत्पत्ति का प्रयोजक है । यह प्रक्रिया द्युष्णुक आदि की रचना में प्रारम्भ हो जाती है । यदि उस अवस्था में द्रव्यान्तर की उत्पत्ति नहीं मानी जाती, तो किन्हीं एकाधिक वस्तुओं को लाख अथवा अन्य किसी जोड़नेवाली सामग्री में परस्पर जोड़ देनेपर, वहाँ धारण आकर्षण न होने चाहिए क्योंकि अवयव स्थानात् उन वस्तुओं में जोड़ जाने पर भी द्रव्यान्तरोत्पत्तिरूप एकता न माने जाने से बालुकणों के समान धारण आकर्षण न होगा । पर ऐसा होता है अर्थात् दृढ़ संयुक्त वस्तुओं में धारण आकर्षण देखे जाते हैं । यह उनके एकाकार बनावट का फल है । यह स्थिति इस बात का स्पष्ट करती है कि धारण आकर्षण वस्तु की एकता पर आधारित है । अनेक अवयवों में वह एकता द्रव्यान्तर अवयवों की उत्पत्ति को माने बिना सम्भव नहीं ।

कहा जा सकता है कि वस्तुओं में धारण आकर्षण की अनुभूत स्थिति को वास्तविक व युक्त मानने हुए भी यह आवश्यक नहीं कि अवयवव्यतिरिक्त

अवयवी को स्वीकार किया जाता। 'वृक्ष', 'घट', 'पट' आदि ज्ञान का विषय अवयवी न होकर 'परमाणुसञ्चय' अर्थात् परमाणुओं का समूह माना जा सकता है। अवयवसमूह में वृक्षादि बुद्धि होती है।

यह कथन तर्क की कसौटी पर खरा नहीं उतरता। परमाणुसमूह यदि परमाणुओं से अतिरिक्त है और परमाणुओं में विद्यमान रहता है; तो 'समूह' का नाम से 'अवयवी' का स्वीकार कर लिया जाता है। नाम चाहे कुछ रख लिया जाय, पर वह स्वरूप से एकमात्र है, और अवयवों में रहता है, यह अवयवी का स्वरूप है। यदि समूह अवयवों से अतिरिक्त अपना कोई अस्तित्व नहीं रखता, वह परमाणुरूप है, तो वृक्षादि पदार्थों में न तो एकत्व की प्रतीति सम्भव होगी, और न विभिन्न पदार्थों के विलक्षण स्वरूप में उभरने का कोई कारण बताया जा सकता है। यदि अनेकात्मक परमाणुओं में एकत्व की प्रतीति मानी जायगी, तो वह स्पष्टरूप में भ्रान्त होगी। अनेक परमाणुओं में एकत्व की प्रतीति का यथार्थ भानने के लिए कोई प्रमाण नहीं है। तात्पर्य है, 'यह एक पेड़ है यह एक घड़ा है' इत्यादि में एकत्व का विषय क्या एक ही अर्थ है, या अनेक हैं? यदि पहला है, तो अवयवी को स्वीकार कर लिया। यदि दूसरा है, तो अनेक में एक ज्ञान होना विषय विरुद्ध ज्ञान होने से वह भ्रान्तिपूर्ण है। फलतः धारण-आकर्षण के आधार पर समस्त व्यवहार की सम्पन्नता के लिए अवयवी का स्वीकारना अनिवार्य है ॥ ३५ ॥

अनेक में एकत्व बुद्धि वस्तुसूत नहीं—प्रकारान्तर से अनेक में एकत्व-बुद्धि का उपपादन कर साथ ही सूत्रकार उसका समाधान करता है—

सेनावनवद् ग्रहणमिति चेन्नातीन्द्रियत्वादणूनाम् ॥ ३६ ॥ (६७)

[सेनावनवत्] सेना और वन के समान [ग्रहणम्] ज्ञान (होता है अनेक में एक का), [इति] ऐसा [चेत्] यदि (कहो, तो वह ठीक) [न] नहीं [अतीन्द्रियत्वात्] अतीन्द्रिय होने से [अणूनाम्] परमाणुओं को।

सेना में अनेक व्यक्ति होते हैं। पर पक्षि में खड़े हुए, उनको दूर से देखने पर उनमें एकत्व की बुद्धि होती है, यह एक सेना है, और दिखाई भी नहीं देती है। अनेक होते हुए भी वे व्यक्ति पृथक् पृथक् दिखाई नहीं देते। यह अनेक में एकत्व-प्रतीति है, और इस अर्थार्थ नहीं माना जाता।

इसीप्रकार जंगल में अनेक पेड़ खड़े होते हैं। वे एक पक्षि से नहीं होते, और प्रत्येक पेड़ एक-दूसरे से अलग होता है, यह वन में समीप जान पर स्पष्ट हो जाता है। दूर से देखने पर वह एक घना जंगल दिखाई पड़ता है। उसमें 'यह एक वन है' प्रतीति यथार्थ मानी जाती है। इन उदाहरणों में यह ध्यान देने की बात है कि सेना में प्रत्येक व्यक्ति, और वन में प्रत्येक पेड़, एक-दूसरे से

अलग होते हैं, वहाँ वे नियम लागू नहीं होते, जो अवयवी की उत्पत्ति के लिए बताये गये हैं अवयवों का परस्पर सश्लिष्ट हो जाना आदि। इसलिए सेना, वन आदि में एकत्व बुद्धि का आश्रय अवयवी का नहीं माना जा सकता। फलतः उक्त उदाहरणों में जैसे अनेकों में एकत्व-बुद्धि यथार्थ है, ऐसे अनेक परमाणुओं में एकत्व-बुद्धि की यथार्थता का उपपादन सम्भव है एकत्व-बुद्धि के लिए अवयवी की कल्पना आवश्यक नहीं।

इस कथन पर आचार्य ने बताया, यह ठीक है सेना, वन आदि व्यवहार के आधार पर अनेक में एक बुद्धि का होना कहा जा सकता है, परन्तु यह बुद्धि यथार्थ न होकर भाक्त होती है, और गौण मानी जाती है। इस सम्भारतापूर्वक इस प्रकार समझना चाहिए -

सेना व वन आदि उदाहरणों में व्यक्ति तथा वृक्षा के अलग-अलग होने का ग्रहण दूर रहने के कारण नहीं होता। यह ढाक है, या खैर का पेड़ है, इस प्रकार उनकी जाति की पहचान भी दूरी के कारण नहीं हो पाती। बाग़ में उनके पत्तों व शाखाओं का हिलना डुलना भी दिखाई नहीं देता। व्यक्तियों के दूर से हाथ पैर आदि हिलते नहीं देखते, केवल व्यक्तियों तथा विविध वृक्षों के झुण्ड झुरमुट दिखाई देते हैं, इसका कारण है दूरी का होना। इसी आधार पर सेना, वन आदि में एकत्व की प्रतीति को यथार्थ न मानकर गौण माना गया है। परन्तु परमाणुओं के विषय में ऐसी स्थिति नहीं है। सेना और वन के सब पृथक्-पृथक् अङ्ग समीप जाने पर ठीक दिखाई देते हैं, परमाणु असीन्द्रिय होने से दूर या समीप कहीं हों दिखाई नहीं दे सकते। इसलिए उनके विषय में यह नहीं कहा जा सकता कि दूरी के कारण उनके पृथक्त्व का ग्रहण नहीं होता, उनके समूह का ग्रहण हो जायगा और उसके आधार पर पदार्थ में एकत्व-प्रतीति का होना सम्भव होगा।

फिर इस विषय में यह भी विचारणीय है कि जो अतिरिक्त अवयवी के सद्भाव को स्वीकार नहीं करता, केवल परमाणुपुञ्ज के आधार पर सब व्यवहार का सम्पन्न होना स्वीकार करता है, उसके विचार से सेना व वन के अङ्ग भी तो सब परमाणुओं का ही ढेर हैं, तब यह परीक्ष्य विषय की सीमा में आ जाता है। यही तो विचार किया जा रहा है कि एकत्व का विषय परमाणुपुञ्ज हो सकता है, या नहीं? सेना और वन आदि भी परमाणुओं के पुञ्ज हैं। व स्वयं साध्यकार्ति में हैं, उन्हींकी साध्यसिद्धि के लिए उदाहरण के रूप में प्रस्तुत कर दिया गया। जो स्वयं साध्य है, उसीकी साध्यसिद्धि के लिए हेतु या उदाहरण के रूप में प्रस्तुत करना अयुक्त है।

यदि कहा जाय, सेना-वन आदि में 'एकत्व' का होना देखा जाता है; उसका अनुभव होता है। देखे हुए या अनुभूत विषय का अपलाप नहीं किया जा सकता।

इगल्लिण सेना आदि मे 'एकत्व का ज्ञान साध्यकाटि मे नही जालाजाना चाहिये ।

यह कथन भी सगत नही है । कारण यह है कि 'दर्शन का विषय क्या है ? इसीकी ता परीक्षा कीजागही है । जिसको कहते हो यह देखाजाता है, अथवा अनुभूत होता है—वह है क्या ? वह क्या केवल परमाणुपुञ्ज है ? अथवा परमाणुओं से अतिरिक्त कोई द्रव्य है ? यहाँ केवल 'देखाजाना' इन दोनों विकल्पो मे से किसी एक वा साधक नही होता । परमाणु अनक है, यदि उनके पृथक्त्व का ग्रहण न होने के कारण उनमे अमेद मानकर 'एकत्व' का ग्रहण होना स्वीकार कियाजाता है, ता यह ज्ञान यथार्थ होगा । अनेक परमाणुओं मे 'एकत्व' का ज्ञान विपरीत ज्ञान है, जैसे स्थाणु मे पुरुष का ज्ञान, सीप मे चाँदी का ज्ञान, रस्मी मे साँप का ज्ञान । ऐसा ज्ञान तभी होता है, जब पुरुष मे पुरुष का ज्ञान, चाँदी मे चाँदी का ज्ञान, साँप मे साँप का ज्ञान मुख्यरूप मे पहले होचुका है । इसीके अनुसार अनक मे एकता का ज्ञान तभी सम्भव है, जब कही मुख्यरूप मे एक मे एकता का ज्ञान पहले होचुका हो । परन्तु उसके मत मे ऐसा ज्ञान होना असम्भव है जो परमाणुओं से अतिरिक्त द्रव्यान्तर के रूप मे अवयवी को नही मानता । एकत्व के मुख्यज्ञान, एक मे एकाक का ज्ञान 'तस्मिस्तत्' ज्ञान] के लिए उस मत मे प्रत्यक्षग्राह्य एक वस्तु का मिलना सम्भव नही । एक परमाणु सदा अतीन्द्रिय रहता है; वह वभी प्रत्यक्षग्राह्य नही । फलत यह 'एकत्व' का ग्रहण [यह एक पेड है, एक घडा है इत्यादि ज्ञान] अभिन्न एकमात्र विषय मे होना मानाजाना चाहिये । वही 'एकत्व' का विषय 'अवयवी' है, जो अपने कारण अवयवा मे समवेत हुआ उत्पन्न होजाता है । उसका अस्तित्व अवयवो से अतिरिक्त रहता है । किसी वस्तु के दीखन पर वह अवयवी पूर्ण इकाई के रूप में दीखता है; अवयव पूरे कभी नही दीखते ।

अवयवि निरामवादी एकत्व के मुख्यज्ञान के लिए अन्य उदाहरण प्रस्तुत करता है । उसका कहना है विभिन्न इन्द्रियो के विषय शब्द आदि मे 'एकत्व' का ज्ञान मुख्यज्ञान है । 'यह एक शब्द है' ऐसा ज्ञान एक मे एकत्व का ज्ञान होने से मुख्यज्ञान है । इसके आधार पर 'अनेक परमाणुओं मे एकत्व का ज्ञान' गौणरूप मे होजाना युक्त माना जासकता है । गौण ज्ञान के लिए जो पहले मुख्यज्ञान होने की अपेक्षा आवश्यकता बताई गई, वह शब्द आदि के ग्रहण मे पूरी होजाती है ।

वस्तु शब्द आदि के उदाहरण परमाणुसमूह-मात्र माननेवाले वादी के अभीष्ट को सिद्ध नही करते । कारण यह है कि शब्द आदि के उदाहरण के आधार पर वस्तु के ग्रहण प्रत्यय ज्ञान होने की दो स्थितियाँ सामने आती हैं । एक है अर्थार्थ [गौण] ज्ञान की स्थिति; जैसे स्थाणु मे पुरुष का ज्ञान

आदि । दूसरी है यथार्थ [मुख्य प्रधान] ज्ञान की स्थिति जैसे एक शब्द में 'एकत्व' का ज्ञान पहला ज्ञान 'अतस्मिन्' है, अर्थात् जो वैसा नहीं है, उसमें वैसा ज्ञान होना । दूसरा ज्ञान है 'तस्मिन्' अर्थात् जो वैसा है, उसमें वैसा ज्ञान होना । अब हमारे सामने विचार के लिए एक ज्ञान आता है—'अनेक परमाणुओं में एकत्व का ज्ञान' । पूर्वोक्त ज्ञान के दो उदाहरणों के आधार पर यह सशय होजाता है कि प्रस्तुत ज्ञान [अनेक परमाणुओं में एकत्व के ज्ञान] को पहले उदाहृत ज्ञान के समान 'अतस्मिन्' अथार्थ (गौण) मानाजाय, अथवा दूसरे उदाहृत ज्ञान के समान 'तस्मिन्' अथार्थ (मुख्य) ज्ञान मानाजाय ? इस सशय की निवृत्ति के लिए कोई विशेषद्वन्द्व दिखाई नहीं देता, जिससे आधार पर वादी का अभीष्ट सिद्ध होता हो ।

इसके अतिरिक्त यह भी विचारणीय है कि विभिन्न इन्द्रियों के विषय शब्द, गन्ध, रूप आदि को वादी घट, पट आदि के समान परमाणुओं का समूह समूह मानना है । ऐसी स्थिति में गन्ध, शब्द आदि को उदाहरण के रूप में साध्यसिद्धि के लिए प्रस्तुत नहीं कियाजामकता; क्योंकि यह स्वयं परीक्ष्य कोट में आता है । यदि गन्ध, शब्द आदि परमाणुसमूह नहीं हैं, तो परमाणुपुञ्ज से अतिरिक्त वस्तुत्व की सिद्धि होजाती है जो वादी को प्रसीष्ट नहीं ।

इसीप्रकार [धारण, आकर्षण, एकत्वप्रत्यय आदि के समान] परिमाण, पयाग, स्पन्दन तथा जाति के आधार पर अवयवी की सिद्धि होती है । यथाक्रम इस विषय का संक्षिप्त विवरण प्रस्तुत कियाजाता है ।

परिमाण

पेड़, घड़ा, कपड़े आदि वस्तुओं में 'एकत्व' का ज्ञान-स्थान में पुरुषज्ञान के समान अथार्थ न होकर यथार्थज्ञान है । क्योंकि अवयवी इकाई इस ज्ञान का विषय है यह एक में एकत्व का ज्ञान है । इसमें विशेषहेतु है एकत्व के साथ महत्परिमाण का सामानाधिकरण्य । 'यह एक बड़ा पेड़ है' ऐसा ज्ञान होता है [अथमेको महान् वृक्ष] । परमाणु-समूह के परमाणुरूप होने से उसमें महत्परिमाण का ज्ञान असंगत होगा । क्योंकि यह समूह में महत् प्रत्यय होने से प्रथार्थ ज्ञान होगा; ऐसा ज्ञान प्रधानज्ञान की अपेक्षा रखता है, जहाँ महत् में महत् प्रत्यय हो । केवल परमाणुसमूहवादी के लिए ऐसा स्थल कहीं उपलब्ध होसकेगा । फलतः महत् प्रत्यय के सामानाधिकरण्य में एकत्व-प्रत्यय का विषय अवयवी को स्वीकार करनेवाला आपत्तिरहित है ।

यदि कहाजाय कि शब्द में अणु और महान् प्रतीति होती है 'अणुः इदो महान् शब्द' इत्यादि । अवयवीवादी शब्द को अवयवी नहीं मानता,

परन्तु शब्द में महन् प्रत्यय होता है, और वह यथार्थ होने से प्रधानप्रत्यय है। इसमें परमाणुपुञ्ज में अयथार्थ महन् प्रत्यय के लिए प्रधानप्रत्यय की अपेक्षा पूरी हो जाती है, तब अवयवी का स्वीकार करना अनावश्यक है।

उक्त कथन वास्तविकता की कसौटी पर ठीक नहीं उतरता। शब्द में जो घणु व महान् प्रतीति कही गई वह वस्तुतः शब्द की इयत्ता [नाप = लम्बाई-चौड़ाई आदि] का अवधारण नहीं करती, प्रत्युत वह केवल शब्द के मन्द व तीव्र होने का बोध कराती है। महत् प्रत्यय वस्तु की इयत्ता का प्रकट करता है, जो शब्द में सम्भव नहीं। ध्वनि का मन्द या तीव्र होना उसके निमित्तों पर आधारित है, जो ध्वनि में लम्बाई-चौड़ाई आदि को अभिव्यक्त नहीं करते। द्रव्य वस्तु में वह लम्बाई-चौड़ाई देखी जाती है। बेर से वेग बड़ा है; तरबूज से बेल छोटा है, यह वस्तु के परिमाण अर्थात् इयत्ता का अवधारण करता है। उस इयत्ता व परिमाण का आश्रय कोई इकारूप धर्मी द्रव्य सम्भव है। परमाणुसमूह में यह स्थिति नहीं हो सकती; क्योंकि न वह एक-रूप है और न उसका प्रत्यक्ष होना सम्भव है। यदि 'परमाणु-समूह' का परमाणुओं से अतिरिक्त एकरूप माना जाता है, तो यही अवयवी का स्वरूप है; फिर उसका अस्वीकार कैसा? वह समूह एक ही स्थिति में अनेक परमाणुरूप और एक समूहरूप कहा जाता परस्पर व्याहत होने से अमान्य होगा। फलतः एकत्व प्रत्यय के साथ महन् प्रत्यय का सामानाधिकरण्य अवयवी के अस्तित्व को स्पष्ट करता है।

संयोग

संयोग के आधार पर अवयवी सिद्ध होता है। जब कहा जाता है 'संयुक्ते द्वे द्रव्ये' वे दो द्रव्य परस्पर संयुक्त हैं, इस प्रतीति में संयोग के आश्रय जो द्रव्य हैं, वे द्वित्व संख्या के आश्रय हैं। संयोग और द्वित्व का सामानाधिकरण्य यह स्पष्ट करता है कि वे द्रव्य अपनी-अपनी इकार के रूप में विद्यमान हैं; अन्यथा उनमें द्वित्व का ज्ञान सम्भव न होगा। दो द्रव्यों के संयोग का प्रत्यय अवयवी के सङ्भाव को स्पष्ट करता है।

यदि यह कहा जाय कि परमाणुओं का समुदाय संयोग का आश्रय माना जा सकता है, अवयवी की मान्यता के लिए आग्रह करना अनावश्यक है। तब प्रश्न सामने आता है कि 'समुदाय' का स्वरूप क्या है? दो विकल्प सम्मुख हैं क्या अनेकों का संयोग अर्थात् अनेकों का मिलजुलना समुदाय है? अथवा एक एक परमाणु के अर्थात् प्रत्येक परमाणु के अनेक संयोगों का नाम समुदाय है?

दोनों विकल्पों के अनुसार 'समुदाय' का स्वरूप 'संयोग' है; अनेकों का एक संयोग अथवा प्रत्येक के अनेक संयोग। तब उभयत्र एक आपत्ति यह है

कि जब वादी के द्वारा कहा जाता है संयोग का आश्रय समुदाय है, तो इसका तात्पर्य होता है संयोग का आश्रय संयोग है। ऐसा संयोग कहीं उपलब्ध नहीं, जो संयोग का आश्रय हो। संयोगाश्रित संयोग कभी नहीं जाना जाता, यह स्थिति असम्भव है; जब कहा जाता है 'संयुक्ते इमे वस्तुनो' ये दो वस्तु संयुक्त हैं; इस प्रतीति में दो संयोग परस्पर संयुक्त गृहीत नहीं होते। फलतः समुदाय संयोगरूप नहीं हो सकता। तब ऐसे समुदाय को संयोग का आश्रय कहना असंगत होगा।

दूसरे विकल्प में एक और आपत्ति है। प्रत्यक के संयोग को समुदाय कहने पर संयोग का द्वित्व के साथ सामानाधिकरण्य सम्भव न होगा। पर प्रतीति यही होती है 'द्वौ इमौ अर्थौ संयुक्तौ' ये दो पदार्थ संयुक्त हैं अर्थात् संयोग के आश्रय हैं। संयोग के जो आश्रय हैं, वे द्वित्व सख्या के आश्रय हैं। जो अनेक हैं, बहुत हैं, उन्हें दो किस आधार पर कहा जायगा? या तो उन समूहों का दो इकाई के रूप में पृथक् माना जाय, तब अवयवी की सिद्धि होगी। अन्यथा बहुतों में द्वित्व का ज्ञान विपरीतज्ञान होगा। यदि मात्र दो परमाणुओं का संयोग कहा जाय, तो उसका प्रत्यक्ष ग्रहण होना सम्भव नहीं। प्रत्यक्षज्ञान महत् द्रव्य का सम्भव है, इसलिए द्वित्व का आश्रय जो महत् द्रव्य है, वही संयोग का आश्रय है। द्रव्य के ऐसे स्वरूप को अवयवी कहा जाता है।

इस विषय में अवयविनिरासवादी का पृथक् यह कहना है कि विरोधी के अभिमत गुणस्वरूप संयोग का हम नहीं मानते। हमारे विचार से परमाणुओं का ऐसा अव्यवहित सामीप्य 'संयोग' है, जिसका प्रतीघात-आघात-चोट से नाश हो जाय परमाणु जब परस्पर इतने समीप आ जाते हैं, जिसमें कोई व्यवधान नहीं रहता, और वह सामीप्य आघात से नष्ट हो जानेवाला हो, परमाणु की ऐसी स्थिति को हम संयोग कहते हैं। वह आपके अभिमत गुणरूप संयोग के समान अर्थान्तर नहीं है। 'संयुक्तौ अर्थौ' इत्यादि प्रतीति में परमाणुओं की वह स्थिति संयोग का आश्रय मानी जा सकती है। उसके लिए अवयवी की कल्पना व्यर्थ है।

वादी का उक्त कथन भी युक्त नहीं है। संयोग को अर्थान्तर न मानना अप्रामाणिक व असंगत है; क्योंकि संयोग अन्य अनेक पदार्थों की उत्पत्ति में कारण होता है। यदि उसका अपना अस्तित्व न हो, तो वह अन्य पदार्थों की उत्पत्ति में कारण कैसे होगा? शब्द (ध्वनि), रूप-रस आदि तथा स्पन्दन (क्रिया) की उत्पत्ति में संयोग कारण होता है। मुख में जिह्वा-दन्त आदि के संयोग, तथा बाहर भेरी-दण्ड आदि संयोग से, एक ढोलक व तबला आदि पर हाथ की धाप पड़ते ही शब्द अभिव्यक्त होता है। रूप, रस आदि भी विभिन्न पदार्थों के संयोग से उन-उन द्रव्यों में उत्पन्न होते जाने जाते हैं। पत्तों से वायु

। सयोग होने पर वहाँ क्रिया उत्पन्न होजाती है। इसप्रकार जब सयोग अनेक अन्य पदार्थों की उत्पत्ति में कारण रहता है, तब उसे अर्थान्तर न मानना अप्रामाणिक है। मिले हुए अव्यवहित सामीप्यवाले) दो द्रव्यों में गुणान्तर सयोग की उत्पत्ति के बिना शब्दादि के प्रति उसकी कारणता का उपपादन नहीं कियाजासकता फलतः वादी के द्वारा अभिहित संयोग का स्वरूप असंगत होने से अवयवी की मान्यता में कोई बाधा नहीं आती।

इसके अतिरिक्त संयोग एक विशेष गुणरूप में ज्ञान का विषय होता है। उसके अभाव को ग्रहण कियाजाता है। प्रतियोगी के बिना किसी अभाव का पक्षन नहीं होता। संयोग के अभाव का ग्रहण अभाव के प्रतियोगी सयोग के अस्तित्व को सिद्ध करता है। जब कहाजाता है 'कुण्डली गुरु', प्रकुण्डलछात्र' गुरु ने कानो में कुण्डल धारण किये हैं, और छात्र कुण्डलरहित है। यहाँ गुरु के कानों में कुण्डल सयोग गृहीत होता है और छात्र के कानों में कुण्डल-सयोग का अभाव। यह स्थिति गुणान्तररूप में सयोग के अस्तित्व का सिद्ध करती है। फलतः परमाणुओं के अव्यवहित सामीप्यभाव का संयोग नहीं मानाजासकता।

यदि संयोगज्ञान का विषय अर्थान्तरभूत [अतिरिक्त गुण के रूप में स्वीकृत] संयोग को नहीं मानाजाता, तो क्या अर्थान्तर के प्रतिषेध को विषय मानाजायगा? यदि ऐसा है, तो उस प्रतिषेध से प्रतिषिध्यमान वस्तु क्या है? यह बताना चाहिये। प्रतिषिध्यमान [प्रतियोगी] वस्तु के बिना प्रतिषेध [अभाव का अभिलापन नहीं होता। जब अन्य किसी जगह 'संयुक्त द्रव्य' ये दो द्रव्य परस्पर संयुक्त हैं इसप्रकार गृहीत किसी अर्थान्तर का 'प्रकुण्डलछात्र' छात्र कुण्डल संयोगरहित है यहाँ प्रतिषेध कियाजाता है, तो बताना चाहिये वह प्रतिषिध्यमान वस्तु क्या है? निश्चित है, वह गुणभूत अर्थान्तर संयोग है, जिसका अन्यत्र ग्रहण कियागया और यहाँ उसीके अभाव का ग्रहण कियाजा रहा है उस संयोग-गुण का ग्रहण उसी अवस्था में होता है, जब वह दो महत् द्रव्यों में आश्रित हो। महत् न होने से परमाणुओं के अतीन्द्रिय होने के कारण उनमें आश्रित संयोग का ग्रहण नहीं होसकता। वे महत् द्रव्य जिनमें आश्रित संयोग का ग्रहण होता है अवयवी से अतिरिक्त और कोई नहीं।

स्पन्द-स्पन्दन (क्रिया)

किसी वस्तु के हिलने डुलने का नाम स्पन्द या स्पन्दन है। यह एक क्रिया है। इसको स्पष्टरूप से प्रत्यक्ष कियाजाता है। हवा के भोंके से पेड़-पौधों के पत्ते-टहनियाँ हिलने काँपने लगते हैं, इसीका नाम स्पन्दन है। प्रत्येक आँखवाला व्यक्ति इस स्पन्दन को देखता है। विचारणीय है, इस स्पन्दन का आश्रय क्या है? स्पष्ट है इसके आश्रय पत्ते टहनियाँ आदि हैं। यहाँ पत्ते आदि और उनमें

होनेवाली क्रिया दोनो को स्पष्ट देखाजाता है। यदि पत्ते आदि वस्तुतः केवल परमाणुओं के पुञ्जमात्र होते, तो उनके अतीन्द्रिय होने से पत्ते आदि का प्रत्यक्ष होना सम्भव न था। उनके अप्रत्यक्ष रहने से उनमें होनेवाली क्रिया का प्रत्यक्ष होना भी असम्भव था। परन्तु क्रिया का प्रत्यक्ष होता है, उसका अपलाप नहीं कियाजासकता। क्रिया का प्रत्यक्ष होना तभी सम्भव है, जब वह महत् द्रव्य में आश्रित हो। वह महत् द्रव्य केवल परमाणु या परमाणुपुञ्ज नहीं होसकता। वही अवयवी पदार्थ है; जो अपने कारण अवयवों में ससवेत रहता है, पर उनसे अतिरिक्त है।

जाति (सामान्य)

अनेक व्यक्तियों में समान ज्ञान होने का अनुवर्तन (सिद्धिमिला) देखाजाता है। दस-चार प्राणियों को पहल पहचानकर फिर समान आकृतिवाले उन समस्त प्राणियों को जानने-समझने में कभी कहीं बाधा नहीं आती। इस जानने-समझने का जो आधार है धर्म, उसीको 'जाति' या 'सामान्य' कहाजाता है। इस परिस्थिति या व्यवस्था का अपलाप नहीं कियाजासकता। क्योंकि इसे यदि न मानाजाय, तो वस्तुज्ञानविषयक व्यवहार अनुपपन्न होजायगा। गाय को गाय कहाजाता है, घोड़े या घड़े को गाय नहीं कहाजाता। इस व्यवस्था का नियामक समस्त अतीत-अनागत-वर्तमान गायों में रहनेवाला गोत्व धर्म है। इसका बोध प्रत्येक प्राणी को होजाता है। यह व्यवस्था प्रत्येक वर्ग के लिए समानरूप से समझलानी चाहिये। प्रत्येक समान वर्ग में वह 'धर्म' व्यवस्थित रहता है। उसी के आधार पर गाय, घोड़ा, बड़ा, पेड़, हाथी, ऊँट, बकरी, मानव आदि का ज्ञान होना अवलम्बित रहता है। इस जातिरूप धर्म के आश्रय जो गाय, घोड़ा आदि समान आकृतिवाले अनन्त व्यक्ति हैं, वे अवयवीरूप हैं। केवल परमाणुपुञ्ज गाय या घोड़ा की आकृति में नहीं पहचाना जासकता। इसप्रकार 'जाति' के आधार पर यह लोकव्यवस्था व्यक्ति के रूप में अवयवी के अस्तित्व को सिद्ध करती है।

यदि कहाजाय गोत्व आदि धर्म का आश्रय परमाणुसमूह होसकना है अवयवी मानना अनावश्यक है, तो यह समझने का प्रयत्न करना चाहिए कि परमाणुसमूह का प्रत्यक्ष इन्द्रियसन्निकर्ष — होने पर उसमें आश्रित जानिधर्म का ग्रहण होता है; अथवा अप्रत्यक्ष इन्द्रियसन्निकर्ष न रहने पर ग्रहण होजाता है? यदि पहला विकल्प मानाजाता है, तो परमाणुपुञ्ज के सामने होने पर उसके पुरोवर्ती अणुओं का ग्रहण होगा। उनसे व्यवहित जो मध्यभाग के अथवा दूसरी ओर के अणु हैं, उनका ग्रहण न होने से पूरे समूह की अभिव्यक्ति नहीं होसकेगी। जब समूह के पूरे अवयव गृहीत न होंगे, तो उनमें आश्रित

जातिधर्म भी अभिव्यक्त न होपायेगा । यदि दूसरे विकल्प को मानाजाता है, तो जो परमाणुसमूह संबंधा व्यवहित है, इन्द्रिय-असन्निकृष्ट है, उनका और उनसे रहनेवाले जातिविशेष का ग्रहण होजाना चाहिए

यदि प्रथम विकल्प के अनुसार जितने अवयव गृहीत होते हैं, तने ही से जाति की अभिव्यक्ति को मानलियाजाय, तो सामने खड़े एक वृक्ष में अनेक वृक्षों का होना स्वीकार करना पड़ेगा । जितने परमाणु एक और से गृहीत होते हैं, उतना एक वृक्ष मानलियाजायगा । अन्य ओर से देखने पर दूसरे परमाणु गृहीत होगे, उतने में जातिविशेष का ग्रहण होने से वह उतना ही एक अन्य वृक्ष मानाजायगा । तब एक पेड़ बहुत पेड़ों के रूप में प्रतीत होना चाहिए । पर ऐसा कभी होता नहीं है । इससे स्पष्टरूप में यह परिणाम निकलता है कि जो अवयव विशेष सन्निकषण के साथ समुदित होय है, उनमें आश्रित अथवा समवेत एक पदार्थ है, जो उन कारण अवयवों से भिन्न है, अतिरिक्त है वही जाति-विशेष की अभिव्यक्ति का आश्रय है; उसीमें जातिधर्म समबन रहता है । वह पदार्थ अवयवी है ।

कारण अवयवों से अतिरिक्त अवयवी मानने पर धाँध अवयवों के दीर्घन से उस समस्त अवयवी पदार्थ का प्रत्यक्ष होजाता है । अवयवी के प्रत्यक्ष के लिए समस्त अवयवों का प्रत्यक्ष होना आवश्यक नहीं है, क्योंकि अवयवी अपने अतिरिक्त है । इसलिए जिनमें भी अवयव गृहीत होजायें, उन्हींके साथ पूर्ण अवयवी गृहीत होजाता है । क्योंकि उन समस्त कारण-अवयवों में एक ही अवयवी समवेत है । कुछ अवयव दीर्घत में अवयवी का प्रत्यक्ष होजाता है ॥ ७६ ॥

अनुमान का अप्रामाण्य - प्रत्यक्ष की परीक्षा समाप्त होगई अब अनुमान की परीक्षा प्रारम्भ कीजानी है । विषया की भावना के अनुसार अनुमानलक्षण में व्यभिचार-दोष की आशका प्रकट करने के लिए सूत्रकार ने कहा -

**रोधोपघातसादृश्येभ्यो व्यभिचारादनुमानमप्र-
माणम् ॥ ३७ ॥ ६८)**

[रोधापघातसादृश्येभ्यः] रोध रुकावट, उपघात तोड़फोड़, सादृश्य समानता के कारण व्यभिचारात् । व्यभिचार-दाष में अनुमानम् । अनुमान [अप्रमाणम्] प्रमाण अर्थ का साधक नहीं रहता ।

अनुमान-प्रमाण के लक्षणसूत्र में अनुमान के तीन भेद बताये पूर्ववत्, शेषवत्, सामान्यतादृष्ट । इनमें कारण से कार्य का अनुमान होना पहला भेद है । जैसे उमड़ते-घूमड़ते बादलों को उठते देखकर, अथवा चींटियों को अण्डे लेकर आते आते देखकर भविष्यत् में होनवाली वृष्टि का अनुमान कियाजाता है । यह स्थिति व्यभिचार-दाष में दूषित है । क्योंकि बादल आने पर कभी-कभी वर्षा

नहीं हाती, तथा चींटियों का भिटा तोड़ देने पर चींटियाँ अण्डे लेकर चल पड़ती हैं, उससे वर्षा का अनुमान करना मिथ्या होगा।

जहाँ कार्य से कारण का अनुमान किया जाय, वह अनुमान का शेषवत् नामक भेद है। नदी की बाढ़ से ऊपर हुई वृष्टि का अनुमान किया जाता है। परन्तु ऊपर किसी कारण पानी खजाने से फिर खुलकर एकसाथ अधिक पानी आने पर नदी में बाढ़ आजाती है। उससे ऊपर वृष्टि होने का अनुमान व्यभिचारी-मिथ्या होगा।

तीसरा 'गामान्यतोदृष्ट' अनुमान वह है, जहाँ कार्य-कारणभाव न होने पर साधक से साध्य का अनुमान किया जाता है। जैसे मोरों की ध्वनि में आने वाली वर्षा का अनुमान किया जाता है। परन्तु किसी व्यक्ति के द्वारा मयूर की ध्वनि का अनुकरण करने पर, ध्वनि के समान हाँस से उसके आधार पर, वृष्टि का अनुमान किया जाना मिथ्या होगा। इन स्थितियों में अर्थ का साधक न होने से अनुमान अप्रमाण है। उसीक अनुसार अन्यत्र उसके अप्रमाण होने की सम्भावना बनी रहती है ॥ ३७ ॥

अनुमान के अप्रामाण्य का कथन निराधार—सूत्रकार ने आशका का समाधान किया—

नैकदेशत्राससादृश्येभ्योऽर्थान्तरभावात् ॥ ३८ ॥ (६६)

[न] नहीं (उक्त आशका ठीक नहीं, क्योंकि) [एकदेशत्राससादृश्येभ्य] किमा एक नदी में ऊपर राक के टूट जाने से अधिक पानी आजाना, त्रास चींटियों के भिटे का टूट जाना व्यक्ति के द्वारा मयूरसदृश ध्वनि का करना इन अवस्थाओं से [अर्थान्तरभावात्] अनुमान के वास्तविक साधन भिन्न हैं।

अब हुई वर्षा से जब नदी नाला से उधर-उधर बाढ़ आती है उस समय उनका पानी मट्टी से मिला या घुला रहता है भाग उठते रहते हैं, बहाव बड़ा तेज होता है, जगली फल, पत्त टूटनियाँ, पेड़ भाड़-भूखंड उसमें बहते आते हैं किनारा के बाहर पानी फैलजाता है। इससे ऊपर हुई वर्षा का अनुमान होता है। यह स्थिति एक ही पानी के खलजाने पर एक-आध नदी में अधिक पानी आने से सर्वथा भिन्न है। केवल पानी बढजाने से ऊपर हुई वृष्टि का अनुमान नहीं होता।

चींटियों के अण्डे लेकर चलने से भी आनेवाली वर्षा का अनुमान तभी होता है जब जगह जगह चींटियाँ इसप्रकार चल-फिर रही हो। यह प्रायः वर्षा ऋतु के आगमन का चिह्न होता है। भूमि के अन्दर रहनेवाले विशेष कृमि उग उगमा घूमने का समझते हैं, जो वर्षा ऋतु के आने से पूर्व भभकने लगती है वही एक आध तरह चींटियाँ का भिटा टूटजाने से उनका इधर उधर जाना वर्षा का अनुमान नहीं कराना, क्योंकि इसका कारण ऋतु परिवर्तन नहीं होता।

जहाँ व्यक्ति के द्वारा मयूर की ध्वनि का अनुकरण होता है, वह वस्तुतः मयूर की ध्वनि नहीं है। वर्षा का अनुमान तो मयूर-ध्वनि से सम्भव है। उसके गद्गद मानव की अनुकरण-ध्वनि से जो वर्षा का अनुमान करेगा, वह मिथ्या ही होगा। मयूर आनेवाले वर्षा-ऋतु को समझते हैं। घुमड़ते बादलों का देखकर मयूर केकावाणी उच्चारण करते हुए नृत्य में लीन हो जाते हैं। बादलों के न दीखने पर भी जब आन की संभावना रहती है, मयूर जाति उसका समझती है, उस दशा में उनकी धिरकन चालू रहती है। यह स्थिति वर्षा का अनुमान बरान में ठीक साधन है। जो व्यक्ति मयूर की वास्तविक ध्वनि और उसके अनुकरण के भेद को समझता है। उसने लिए वास्तविक ध्वनि साध्य का साधन होता है। सर्व आदि कीट मयूर की ध्वनि को ठीक पहचानते हैं। अनुकरण ध्वनि से उनको कोई भय नहीं होता। फलतः अनुकरण ध्वनि से वर्षा का अनुमान करना अनुमाता (अनुमान करनेवाले) का दाष है, जो घमबद्ध साधारण साधन से विशिष्ट अर्थ को जानना चाहता है। अनुमान-प्रमाण अपनी जगह निर्दोष है ॥ ३८ ॥

वर्तमानकाल का अभाव—अनुमान के विषय में शिष्य अन्य आशका करता है। कहता है अनुमान त्रिकालविषय कहा गया है क्योंकि अनुमान से तीनो कालों में होनेवाले पदार्थों का ग्रहण हो जाता है। तीन कालों की पहचान क्रिया के आधार पर होती है उसके अनुसार तीन काल वगते नहीं। शिष्य के आशय को समझते हुए सूत्रकार ने आशका को सूचित किया

वर्तमानाभावः पततः पतितपतितव्य-

कालोपपत्तेः ॥ ३९ ॥ (१००)

[वर्तमानाभाव] वर्तमान का अभाव है, [पतत] गिरते हुए, फल आदि के [पतितपतितव्यकालोपपत्ते] पतित तथा पतितव्य काल के उपपत्ति होने से।

अनुमान त्रिकाल-विषय नहीं—काल के व्यावहारिक विभाजन का आधार 'क्रिया' है। कोई क्रिया बड़ी से प्रारम्भ होकर किसी जगह समाप्त हो जाती है। क्रिया की चालू दशा में कुछ अंश पूरा या समाप्त होता है, कुछ अंश आगे होने के लिए शेष रहता है। जो हाचुका वह अतीत [भूत] काल है, जो आगे होता है, वह अनागत [भविष्यत्] काल है। वर्तमान काल बड़ी नहीं रहता। समझने के लिए उदाहरण लें, गड के डण्डल से टूटकर फल गिरा। किसी केन्द्रबिन्दु पर फल का जितना मार्ग अभी तक तै हाचुका है, वह अतीतकाल है। जितना मार्ग आगे तै करना शेष है, वह अनागतकाल है। वर्तमानकाल का यहाँ कही पता नहीं लगता, जहाँ 'पतति' क्रिया का प्रयोग सम्भव हो ऐसी दशा में अनुमान का त्रिकालविषय बताना निराधार है ॥ ३९ ॥

वर्तमान के अभाव में अतीत-अनागत अस्तिद्ध — सूत्रकार आशका का समाधान करता है

तयोरप्यभावो वर्तमानाभावे तदपेक्षत्वात् ॥ ४० ॥ (१०१)

तयो] उन दोनों (अतीत-अनागत) का [अपि] भी [अभाव] अभाव प्राप्त होता है), [वर्तमानाभावे] वर्तमान के न रहने पर [तदपेक्षत्वात्] उस-वर्तमान की अपेक्षा हानि से (अतीत-अनागत के अस्तित्व में),

गतभूत में जा कहा गया कि चालू क्रिया का जितना मार्ग नै हो चुका, वह भूत; और जा आगे तै होने को है, वह भविष्यत् है, वर्तमानकाल का यहाँ पता नहीं लगता। यह कथन युक्त नहीं है; क्योंकि कालविभाजन की अभिव्यक्ति क्रिया पर आश्रित है, मार्ग पर नहीं। अब कहा जाता है फल पतति—फल गिर रहा है, यह गिरने की क्रिया प्रारम्भ से लगाकर जब तक चालू रहती है, वह वर्तमानकाल है। क्रिया चालू हानि से पहले का काल जब तक क्रिया उत्पन्न नहीं हुई है, वह पतन-गिरना-क्रिया का अनागत भविष्यत पतितव्य काल है। जब पतन-क्रिया पूरी हो जाती है, समाप्त हो जाती है, वहाँ से क्रिया का भूतकाल हो जाता है। इस प्रकार जब द्रव्य में चालू रहती हुई पतन-क्रिया गृहीत होती है, वह क्रिया का वर्तमानकाल है। यदि द्रव्य में चालू रहते पतन के ग्रहण को स्वीकार नहीं किया जाता, तो उत्पन्न होना और समाप्त होना किसका माना जायगा? वह क्रिया ही तो है, जो प्रारम्भ होकर समाप्त होती है। उसकी समाप्ति उसका भूतकाल है, जब तक उत्पन्न न हुई, वह भविष्यत् काल रहा। उन दोनों दशाओं में द्रव्य क्रियाहीन रहता है। जब द्रव्य सक्रिय है, क्रिया से सम्बन्ध है, वही वर्तमानकाल है। यह वर्तमानकाल क्रिया और द्रव्य के सम्बन्ध को ग्रहण करने का प्रयोजक है। उसीके आश्रय पर अतीत और अनागतकाल है। यदि अन्तराल में से सक्रिय द्रव्यस्थिति काल की अपेक्षा की जाय, तो अतीत-अनागत भी अपना अस्तित्व खो बैठते हैं ॥ ४० ॥

अतीत-अनागत की सिद्धि परस्परापेक्ष नहीं। यह भी नहीं कहा जा सकता कि वर्तमान के अभाव में अतीत-अनागत परस्पर एक-दूसरे की अपेक्षा से सिद्ध हो जायेंगे। इसी तथ्य को सूत्रकार ने बताया

नातीतानागतयोरितरेतरापेक्षा सिद्धिः ॥ ४१ ॥ (१०२)

[न] नहीं [अतीतानागतयोः] अतीत और अनागत की [इतरेतरापेक्षा] एक-दूसरे की अपेक्षा सहायता से [सिद्धिः] सिद्धि।

वर्तमान का मान बिना अतीत और अनागत की सिद्धि परस्पर एक-दूसरे की सहायता से नहीं हो सकती। यदि वस्तुतः अतीत अनागत एक-दूसरे की अपेक्षा से सिद्ध हो सकें, तो वर्तमान के अभाव को स्वीकार करने में कोई अड़चन

नहीं रहती। पर अतीत की अपेक्षा से अनागत का और अनागत की अपेक्षा से प्रतीत का—सिद्ध होना किसप्रकार सम्भव नहीं है, यह समझना चाहिये।

यह एक निर्धारित तथ्य है काल का विभाजन की अभिव्यक्ति किसी क्रिया अथवा अर्थ के सद्भाव पर आधारित है वर्तमानकाल वह है, जब कोई क्रिया चालू रहती है, अथवा जबतक कोई पदार्थ विद्यमान रहता है। क्रिया अथवा पदार्थ की विद्यमानता से सम्बद्ध काल वर्तमान है यदि इसे स्वीकार नहीं किया जाता, तो अतीत-अनागत दोनों अन्योन्याश्रित रहने से असिद्ध होजायेंगे। अतीत अनागत के बिना न होगा, और अनागत अतीत के बिना। एक दूसरे के अभाव में दोनों किसीप्रकार आत्मलाभ नहीं करसकते। चालू क्रिया से जो केन्द्रबिन्दु उस क्रिया को अतीत अनागत दो भागों में बाँटता है, वहाँ भी वह केन्द्रबिन्दु वर्तमानकाल का प्रतीक है।

वस्तुस्थिति यही है जबतक कोई क्रिया एवं पदार्थ उत्पन्न नहीं होता, वह उसका अनागतकाल है। उत्पन्न होकर जबतक चालू रहता है, वह वर्तमानकाल है। क्रिया के पूरे होजाने तथा पदार्थ के विघटित होजाने पर उनका अतीतकाल कहाजाता है। क्रिया और अर्थ के सद्भावरूप से अभिव्यक्त वर्तमानकाल अतीत और अनागत को अलग फाँटता है। इसलिए वर्तमान को स्वीकार किये बिना अतीत अनागत का अभिव्यञ्जन अशक्य है।

यदि यह मानाजाय, कि ह्रस्व-दीर्घ, ऊँच-नीच प्रकाश-अन्धकार के समान अतीत अनागत अन्योन्य की अपेक्षा से सिद्ध होसकते हैं। इस दीर्घ वस्तु से यह ह्रस्व है, और इस ह्रस्व की अपेक्षा यह दीर्घ है; इत्यादि लोकव्यवहार यथार्थ है। ऐसे ही परस्पर की अपेक्षा से अतीत अनागत की सिद्धि सम्भव है, तब उन दोनों के अन्तरालवर्ती वर्तमानकाल को स्वीकार करना व्यर्थ है।

यह मान्यता तर्क की कसौटी पर ठीक नहीं उतरती। पहली बात तो यह है कि उक्त मान्यता की सिद्धि के लिए कोई विशेष हेतु प्रस्तुत नहीं कियागया। हेतु के बिना केवल दृष्टान्त के आधार पर साध्य की सिद्धि सम्भव नहीं होती। फिर दृष्टान्त की बराबरी में प्रतिदृष्टान्त प्रस्तुत कियाजासकता है, जो उक्त मान्यता से विपरीत अर्थ का साधक हो। जैसे रूप रस अथवा गन्ध स्पर्श एक-दूसरे की अपेक्षा करके सिद्ध नहीं होते; ऐसे ही अतीत-अनागत भी एक-दूसरे की अपेक्षा से सिद्ध न होंगे। हम कथन में स्वारस्य केवल इतना है कि ह्रस्व-दीर्घ अथवा प्रकाश-अन्धकार का जैसा परस्पर सापेक्षभाव है, वह स्थिति अतीत अनागत में स्वीकार नहीं कीजासकती। क्योंकि उस दशा में प्रत्येक क्रिया अथवा पदार्थ केवल अतीत-अनागत के रूप में प्रस्तुत होने से क्रिया व पदार्थ के सद्भाव का विलोप होजायगा। किसी भी अर्थ की प्रतीति होना सम्भव न

होगा क्योंकि प्रत्येक वस्तु या तो अतीत होगी, या अनागत, जिसका ग्रहण असम्भव है। फलतः वर्तमानकाल की उपक्षा नहीं की जा सकती ॥ ४१ ॥

वर्तमान के अभाव में सबके सद्भाव का विलोप स्पष्ट है, वर्तमान-काल अर्थ के सद्भाव विद्यमान होने से अभिव्यक्त होता है। द्रव्य, गुण, कर्म आदि का जब सद्भाव है, तभी कहा जाता है—‘विद्यते द्रव्यम्, विद्यते गुणः, विद्यते कर्म’ इत्यादि। जो इस व्यवस्था को स्वीकार नहीं करता, सूत्रकार उसके मत में आपत्ति प्रस्तुत करता है

वर्तमानाभावे सर्वाग्रहणं प्रत्यक्षानुपपत्तेः ॥ ४२ ॥ (१०३,

[वर्तमानाभाव] वर्तमान के अभाव में [सर्वाग्रहणम्] सबका अग्रहण होगा, [प्रत्यक्षानुपपत्तेः] प्रत्यक्ष के उपपन्न न होने से।

प्रत्यक्षज्ञान इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से होता है। इन्द्रिय का सन्निकर्ष विद्यमान पदार्थ के साथ हो सकता है। अतीत और अनागत पदार्थ अविद्यमान होते हैं। अतीत उत्पन्न होकर नष्ट हो चुका है, और अनागत अभी उत्पन्न नहीं हुआ। पदार्थ की यह दोनों अवस्था असद्रूप हैं। असन् [अविद्यमान] के साथ इन्द्रिय का सन्निकर्ष सम्भव नहीं। सद्रूप [विद्यमानरूप] किसी पदार्थ को वह [वर्तमानानिरासवादी] स्वीकार नहीं करता। तब न तो प्रत्यक्ष का निमित्त [इन्द्रिय तथा घटादि पदार्थ का] सन्निकर्ष रहता है, न प्रत्यक्ष का विषय [घटादि] और न प्रत्यक्ष ज्ञान का होना सम्भव है। जब प्रत्यक्ष न होगा, तो प्रत्यक्षपूर्वक होने से अनुमान और शब्द-प्रमाण भी उपपन्न न हो सकेंगे। सब प्रमाणाँ के अभाव में किसी वस्तु का ग्रहण होना असम्भव हो जायगा, जो सर्वथा अव्यवहार्य अतिभवाच्छनीय एवं अनिष्ट है। फलतः वर्तमानकाल का स्वीकार करना अत्यावश्यक है।

क्रियाबोध वर्तमानकाल—वर्तमानकाल का ग्रहण दोनों प्रकार से होता है, जैसा गत पक्षियों में बताया है। उसकी अभिव्यक्ति कहीं पदार्थ के सद्भाव (विद्यमान रहने) से होती है। ‘घटः अस्ति, द्रव्यं वर्तते’ वधा है, द्रव्य है इत्यादि ग्रहण वर्तमानकाल का अभिव्यञ्जक है, बोधक है। वधा या कोई अन्य द्रव्यादि पदार्थ जबतक विद्यमान रहता है, वह अपने सद्भाव से वर्तमानकाल का बोध कराता है।

इसके अतिरिक्त कहीं पर वर्तमानकाल की अभिव्यक्ति क्रिया के चालू रहने में होती है। क्रिया के चालू रहने का तात्पर्य है किसी कार्य का सम्पन्न करने के लिए विविध प्रकार की क्रियाओं का सिलसिला, अथवा उसी क्रिया का अभ्यास। ‘पचति’—पकाता है, एक क्रिया है। ‘पकाता’ यह कार्य सम्पन्न करता है। इसके लिए अनेक क्रियाओं का सिलसिला चालू रखना होता है। बटलोई

को माफ़कर चूल्हे पर रखना, उसमें अपेक्षित जल डालना, चावलो को धोकर उसमें छाड़ना, चूल्हे में अग्नि प्रज्वलित करना, आवश्यकता होने पर करछी में उन्हे चलाना, माँड निकालना, पकवाने पर नीचे उतारना इसीसे सम्बद्ध और अनन्त क्रिया बीच में चलती रहती हैं। चूल्हे पर बटलाई के चढ़ाने से उतारने तक 'पचति' क्रियापद में वर्तमानकाल अभिव्यक्त होता है।

ऐसे ही एक 'छिनत्ति' क्रिया है। एक व्यक्ति लकड़ी काट रहा है। वह बार बार उचक-उचक कर वुल्हाड़े को उठाता और लकड़ी पर बलपूर्वक चाट करता है। जबतक लकड़ी कट नहीं जाती, तबतक उसका यही काम चलता रहता है। यह क्रिया का अभ्यास 'उत्तम काल' को अभिव्यक्त करता है, जितन में लकड़ी कटपाती है। वही 'छिनत्ति' क्रिया से बोधित वर्तमानकाल है ॥ ४२ ॥

अर्थसम्भावबोधय एवं क्रियाबोधय का वैशिष्ट्य — इसी आधार पर सूत्रकार ने समझाया जो यह 'पकायाजाना' और 'काटाजाना' है, वह क्रियमाण है, अर्थात् क्रिया का चालू रहना है। क्रिया की उस दशा में—

कृतताकर्तव्यतोपपत्तेस्तुभयथा ग्रहणम् ॥ ४३ ॥ (१०४)

[कृतताकर्तव्यतोपपत्ते] कृतता और कर्तव्यता की उपपत्ति सिद्धि से [तु, ता] [उभयथा] दोनों प्रकार से [ग्रहणम्] ग्रहण होता है वर्तमानकाल का।

पकाना या काटना आदि किसी क्रिया के चालू रहने पर वहाँ विविध प्रकार की अनन्त अवान्तर क्रिया चलती रहती है। इसमें मुख्य क्रिया की कुछ अवान्तर क्रिया होचुकी जाती है। कुछ आगे होनेवाली रहती हैं। जो होचुकी हैं, वे 'कृत' हैं, वे भूतकाल में चली गई हैं। जो आगे होनेवाली हैं, उनका भविष्यत्-काल है। वे 'कर्तव्य' हैं। जैसे 'पचति' में बटलाई चूल्हे पर चढ़ाना, उसमें पानी डालना, चावल छाड़ना, आग जलाना आदि जितनी अवान्तर क्रिया होचुकी है, वे 'कृत' कोटि में अर्थात् भूतकाल की काटि में आजाती हैं जो अवान्तर क्रिया करछी चलाना चावल-दाने का जांचना आदि आगे होनेवाली हैं, वे 'कर्तव्य' हैं; अर्थात् भविष्यत्-काल की काटि में आती हैं। परन्तु मुख्य क्रिया 'पचति' आरम्भ से अन्त तक निरन्तर चालू रहती है। इसप्रकार जब 'पचति' का अवान्तर क्रियाओं के आधार पर अभिलापन किया जाता है, तब वर्तमान-काल भूत [कृत] और भविष्यत् [कर्तव्य] दोनों में सम्बद्ध हुआ अभिहित होता है। परन्तु जब केवल मुख्य क्रिया को अभिलक्ष्य कर वर्तमान का अभिलापन होता है तब वहाँ विशुद्ध वर्तमानकाल अभिहित होता है। इसप्रकार क्रिया की चालू अवस्था में वर्तमानकाल का ग्रहण भूत-भविष्यत् से सम्बद्ध तथा असम्बद्ध-दोनों प्रकार से होता है। सम्बन्ध में तीनों कालों का समाहार है— असम्बन्ध में विशुद्ध वर्तमान रहता है।

अर्थसद्भावबोध्य वर्तमान यह वही स्थल है, जहाँ वर्तमानकाल स्थितिशील द्रव्यादि पदार्थ के द्वारा अभिव्यक्त होता है। 'विद्यते द्रव्यम्, विद्यते घट' द्रव्य विद्यमान है, घट विद्यमान है, इत्यादि प्रतीति में जबतक घट आदि द्रव्य विद्यमान रहता है, यही स्थिति रहती है। इसमें विशुद्ध वर्तमानकाल का ग्रहण होता है। क्योंकि द्रव्य की स्थिति में किसी अवान्तर क्रिया एवं क्रियासन्तान के न होने से यहाँ भूत-भविष्यत् का प्रवेश नहीं होता। जहाँ क्रियासन्तान के नैगन्तर्य का कथन होता है 'पचति, छिन्ति' पकाता है, काटता है इत्यादि प्रतीति में वहाँ तीन कालों का समाहार रहता है, अर्थात् भूत-भविष्यत् से सम्बद्ध वर्तमानकाल गृहीत होता है, जैसा गत पक्षियों में कहा गया।

आसन्न भूत-भविष्यत् में वर्तमान प्रयोग आसन्न भूत अथवा आसन्न (समीप) भविष्यत् आदि अर्थ की विवक्षा होने पर लोकव्यवहार में वर्तमानकाल का प्रयोग देखा जाता है। आजाने के अनन्तर किसी के द्वारा पुष्ट ज्ञान पर व्यक्ति कहता है 'एष आगच्छामि' बस आता ही हूँ। यहाँ आगमनक्रिया यद्यपि समाप्त होजाने से भूतकाल की कोटि में चली गई है, पर यहाँ भूतसामीप्य में वर्तमान काल का प्रयोग हो रहा है। ऐसे ही भविष्यत् के सामीप्य में वर्तमान का प्रयोग होता है। दो साथी कहीं जानेवाले हैं। एक ने कहा 'जल्दी चलो, देर बयो कर रहे हो?' दूसरे ने कहा 'बस तुम चलो, मैं अभी आता हूँ, तुम्हें पकड़ लेता हूँ।' 'आना' और 'पकड़ना' क्रिया भविष्यत् में होनेवाली हैं; सामीप्य होने से वर्तमानकालिक प्रयोग होजाता है 'प्रयात् भवान्, अह एष आगच्छामि, प्राप्तामि च भवन्तम्'। व्याकरणशास्त्र में ऐसे विविध प्रयोगों की व्यवस्था की गई है। इस सब विवेचन से वर्तमानकाल का अस्तित्व निर्धारित होजाता है ॥ ४३ ॥

उपमान-परीक्षा अनुमान-प्रमाण के वैकाल्य विषय होने के कारण, अनुमान-प्रमाण की परीक्षा के प्रसंग से वर्तमानकाल का विवेचन होजाने पर अनुमान की परीक्षा पूर्ण होजाती है। क्रमप्राप्त उपमान-प्रमाण की परीक्षा प्रारम्भ करते हुए सूत्रकार ने पूर्वपक्षरूप से कहा-

अत्यन्तप्रायैकदेशसाधर्म्यादुपमानासिद्धिः ॥ ४४ ॥ (१०५)

[अत्यन्तप्रायैकदेशसाधर्म्यात् । अत्यन्त साधर्म्य से, प्रायः साधर्म्य से तथा एकदेशसाधर्म्य से] उपमानासिद्धिः] उपमान की सिद्धि नहीं होती।

उपमान-प्रमाण साधर्म्य के आधार पर अर्थबोध कराता है। पदार्थों में साधर्म्य तीन प्रकार का सम्भव है अत्यन्तसाधर्म्य, प्रायः साधर्म्य, एकदेश-साधर्म्य। साधर्म्य का कोई प्रकार उपमान को सिद्ध नहीं करपाता अत्यन्तसाधर्म्य समानजातीय पदार्थों में सम्भव है, ऐसा प्रयोग कभी कोई नहीं करता 'यथा घटस्तथा घट, यथा गौरेवं गौः' जैसा घट है वैसा घट है,

अथवा जैसी गाय है वैसी गाय है । अत्यन्तसाधर्म्य से जैसे उपमान की प्रवृत्ति नहीं होती ऐसे ही 'प्राय साधर्म्य' में नहीं होती । प्राय साधर्म्य का तात्पर्य है चरित्रपय चित्तों का समान होना । कान, सींग पूँछ आदि चिह्न अनेक पशुओं के समान होते हैं । ऐसा उपमान वा प्रयोग कभी कार्य नहीं करता यथा अनन्धवान् तथा मर्दिष - जैसा बैल है वैसा भैंस है । इसीप्रकार एकदशसाधर्म्य से उपमान कभी नहीं सिद्ध होता, ऐसा होने पर प्रत्येक वस्तु से प्रत्येक को उपमित किया जा सके जा सवेथा असम्भव है । एक आध धर्म प्रत्येक वस्तु को प्रत्येक अन्य वस्तु से मिल जाता है । फलतः उपमान प्रमाण का क्षेत्र न बनने से वह असिद्ध समझता चाहिये । ४४ ॥

उपमान-लक्षण में दोष नहीं सूत्रकार उपमानविषयक उक्त आशय का समाधान करता है —

प्रसिद्धसाधर्म्यादुपमानसिद्धेरथोक्तदोषा-

नुपपत्तिः ॥ ४५ ॥ (१०६)

[प्रसिद्धसाधर्म्यान्] प्रसिद्ध साधर्म्य से [उपमानसिद्धे] उपमान-प्रमाण की सिद्धि होनेके कारण [यथोक्तदोषानुपपत्तिः] पूर्वोक्त दोष अनुपपन्न है ।

उपमानप्रमाण के लक्षणसूत्र [१। १। ६] में 'प्रसिद्धसाधर्म्यान् साध्यसाधनमुपमानम्' कहा है । प्रसिद्ध साधर्म्य से जहाँ साध्य का साधन हो, वह उपमान है । जिन पदार्थों का परस्पर साधर्म्य लोकप्रसिद्ध है, अथवा जिनका साधर्म्य प्रकृष्ट निर्धारित रूप से ज्ञात हो जाता है, वही उपमान प्रमाण प्रवृत्त होता है । अन्यथा अर्थात् पूर्ण साधर्म्य, प्रायसाधर्म्य चरित्रपय धर्मों की समानता, एवं अत्यल्प साधर्म्य के आधार पर उपमान की प्रवृत्ति नहीं होती । तात्पर्य है अत्यन्तसाधर्म्य आदि उपमान के प्रयोजक नहीं हैं । उसका प्रयोजक कवन 'प्रसिद्धसाधर्म्य' है, जो उपमान-प्रमाण के रूप में साध्य को सिद्ध करने के लिए प्रवृत्त होता है ।

ऐसा साधर्म्य गा गवय का प्रसिद्ध है । यहाँ 'गवय' पद का गवय [नीलगाय] पशु में शक्तिग्रह साध्य है । नागरिक यह नहीं जानता, 'गवय' पद किस पशु का वाचक है । उसको बताया गया, जैसी गाय है वैसा गवय होता है, जो जंगलों में रहता है । नागरिक कभी जंगल में जाकर जब अपने सम्मुख गाय-सदृश पशु को देखता है तो उसे पहल बताया गया 'गा-गवय' का साधर्म्य स्मरण होता है । उस संस्मृत प्रसिद्ध साधर्म्य से वह इसका निश्चय कर लेता है गा सदृश होने से यह पशु 'गवय' पदवाच्य है । इसप्रकार उपमान-प्रमाण का फल है 'गवय' पद का गवय-पशु में शक्तिग्रह हो जाना । लोकव्यवहार में उपमान का वृत्त प्रयोग चलता है । ऐसे प्रयोगों में जहाँ दो पदार्थों का 'प्रसिद्धसाधर्म्य' है

उपमान की प्रवृत्ति का प्रतिषेध नहीं किया जा सकता। फलतः उपमान-प्रमाण के विषय में गत सूत्रद्वारा निर्दिष्ट दोष असम्भव है। ४५ ॥

उपमान, अनुमान है शिष्य आशंका करना है, उपमान प्रमाण भले रहे, पर इसे अतिरिक्त प्रमाण नहीं माना जाना चाहिये। यह अनुमान में अन्तर्धान हो जाता है। सूत्रकार ने शिष्यों के आशय को सूचित किया -

प्रत्यक्षेणाऽप्रत्यक्षसिद्धेः ॥ ४६ ॥ १०७)

[प्रत्यक्षेण] प्रत्यक्ष से [अप्रत्यक्षसिद्धेः] अप्रत्यक्ष अर्थ की सिद्धि होने से (उपमान को अनुमान समझना चाहिये)।

जैसे प्रत्यक्ष जाने हुए धूम आग से अप्रत्यक्ष अग्नि का ज्ञान होना अनुमान है, ऐसे ही प्रत्यक्ष जानी हुई गाय से अप्रत्यक्ष गवय का ग्रहण होता है। पूर्वोक्त अनुमान से इसमें कोई भेद प्रतीत नहीं होता अतः यह अनुमान के अन्तर्धान आ जाता है। उपमान-प्रमाण को पृथक् मानना व्यर्थ है। ४६ ॥

अनुमान से उपमान का भेद आशंका के समाधान के लिए सूत्रकार अनुमान से उपमान-प्रमाण का भेद बताता है

नाप्रत्यक्षे गवये प्रमाणार्थमुपमानस्य पश्यामः ॥ ४७ ॥ १०८

[न] नहीं [अप्रत्यक्षे] अप्रत्यक्ष न देखते हुए [गवये] गवय में [प्रमाणार्थम्] प्रमाण के प्रयोजन को [उपमानस्य] उपमान [पश्याम] देखने हैं (जानकार लोग)।

अप्रत्यक्ष गवय में उपमान-प्रमाण के प्रयोजन को जानकार लोग नहीं देखते। तात्पर्य है गवय के अप्रत्यक्ष रहने पर उपमान-प्रमाण की प्रवृत्ति नहीं होती; जबकि अनुमान की प्रवृत्ति अग्नि के अप्रत्यक्ष रहने पर होती है। अतः उपमान अनुमान से भिन्न है।

जब—‘यथा गौस्तथा गवयः’ जैसी गाय है वैसा गवय होता है, इस उपमान का उपयोग करनेवाला गाय का जानकार नागरिक जंगल में जाकर गाय के समान पशु को देखता है उस समय दोनों के पूर्वज्ञात सावर्ण्य का स्मरणकर यह समझने लगता है ‘गवयः’ इस सजाशब्द वा मञ्जी [वाच्य] यह पुरोवर्ती पशु है। तात्पर्य है ‘गवयः’ पद और गवय पशु के सजा-मञ्जी-सम्बन्ध को व्यवस्थितरूप से जानलेता है। अनुमान-प्रमाण की यह प्रक्रिया नहीं है। अनुमान में अनुमेय अर्थ अप्रत्यक्ष रहता है, पर उपमान में उपमेय गवय सामने प्रत्यक्ष रहता है।

इसके अतिरिक्त अनुमान-उपमान के भेद को यह स्थिति स्पष्ट करती है कि अनुमान-प्रमाण अपने और दूसरे दोनों के लिए [स्वार्थ और परार्थ] होता है; परन्तु उपमान-प्रमाण केवल परार्थ होता है। जिसके लिए उपमेय अज्ञान है,

उसीके लिए उपमान-प्रमाण का उपयोग बताया जाता है। बनानेवाला वह व्यक्ति होता है, जो उपमेय को अच्छीतरह जानता है। उसके लिए उपमान का उपयोग कभी आवश्यक नहीं होता। अतः उपमान केवल परार्थ होता है।

शङ्का उपमान केवल परार्थ होता है यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि स्वयं उपमान का उपयोग करनेवाले नागरिक को भी 'यथा गौस्तथा गवयः'—जैसी गाय है, वैसा गवय होता है। इसका निश्चित ज्ञान रहता है। इसलिए जागतिक और नागरिक के ऐसे ज्ञान में कोई अन्तर नहीं होने से नागरिक को भी उपमेय गवय का ज्ञान रहता है, तब उपमान को केवल परार्थ नहीं कहना चाहिये।

समाधान नागरिक को 'जैसी गाय है वैसा गवय है' ऐसा ज्ञान होने का कोई प्रतिषेध नहीं करता। पर यह ध्यान देने की बात है कि नागरिक को ऐसा ज्ञान केवल शाब्दिक है, पर बोध्य है। दूसरे के द्वारा बताया गया है। जिनसे बताया है, उसका यह ज्ञान उपमान और उपमेय [गौ गवय] दोनों के विषय में प्रत्यक्ष है। शब्द नहीं। इसलिए नागरिक और जाह्नविक के 'यथा गौस्तथा गवय' उस ज्ञान को समान नहीं कहा जा सकता। फलस्वरूप नागरिक का वह ज्ञान जिनके केवल शब्द है, उपमान-प्रमाण के स्वरूप को प्राप्त नहीं करता। वह तभी प्रामाण्य का लाभ करता है, जब जगल में उसके सम्मुख गवय प्रत्यक्ष होता है। उस समय वह ज्ञान साधक प्रमाण होकर मज्ञा-संज्ञी-सम्बन्ध का बोध कराता है। इसलिए नागरिक को साधर्म्य का ज्ञान होने पर भी उपमान की केवल परार्थता नष्ट नहीं होती ॥ ४८ ॥

उपमान का अनुमान से भेद अनुमान से उपमान के भेद का सूत्रकार ने एक अन्य कारण बताया

तथेत्युपसंहारादुपमानसिद्धेर्नाविशेषः ॥ ४८ ॥ (१०६)

[तथा] तथा [इति, इसप्रकार [उपमहारात्] उपसहार से [उपमान सिद्धे] उपमान की सिद्धि होने से [न] नहीं है। [अविशेष] अविशेष समानता (अनुमान और उपमान से)।

उपमान में अनुमान से यह भी भेद है, कि उपमान-प्रमाण में 'यथा गौ तथा गवयः' इसप्रकार 'तथा' पद का प्रयोग कर प्रतिपाद्य अर्थ का उपमहार होता है। यह प्रक्रिया अनुमान-प्रमाण में नहीं बरती जाती। यह इन दोनों प्रमाणों में परस्पर भेद है ॥ ४८ ॥

शब्द-प्रमाण-परीक्षा उपमान की परीक्षा पूर्ण हुई। अब क्रमप्राप्त शब्द-प्रमाण की परीक्षा प्रारम्भ की जाती है। शब्द को अनिश्चित प्रमाण मानने में उठाई गई आशंका को सूत्रकार ने सूचित किया —

शब्दोऽनुमानमर्थस्यानुपलब्धेरनुमेयत्वात् ॥ ४९ ॥ (११०)

[शब्द] शब्द प्रमाण [अनुमानम्] अनुमान है, [अर्थस्य] अर्थ के [अनुपलब्ध] अनुपलब्धि के कारण [अनुमेयत्वात्] अनुमेय होने से ।

शब्द-प्रमाण, अनुमान है शब्द-प्रमाण का अन्तर्भाव अनुमान में मानलेना चाहिये, उसको अतिरिक्त प्रमाण मानना अनावश्यक है । क्योंकि शब्द में जो अर्थ जाना जाता है वह अनुपलब्ध अर्थान् अप्रत्यक्ष रहता है । शब्दरूप हेतु से वह अनुमेय है, यही समझना चाहिये । जैसे जाने हुए धूम आदि लिङ्ग से अप्रत्यक्ष अग्नि आदि लिङ्गी का अनुमान होता है, ऐसे जाने हुए शब्दरूप हेतु से अप्रत्यक्ष अर्थ का अनुमान होता है । शब्द में अनुमान के समान अर्थप्रतीति होने के कारण शब्द-प्रमाण को अनुमान से अतिरिक्त नहीं मानना चाहिये ॥ ४६ ॥

शब्द को अनुमान से अतिरिक्त न मानने में यह भी कारण है -

उपलब्धेरद्विप्रवृत्तित्वात् ॥ ५० ॥ (१११)

[उपलब्धे] उपलब्धि की [द्विप्रवृत्तित्वात्] दो प्रकार की प्रवृत्ति न होने के कारण ।

यदि शब्द और अनुमान पृथक् प्रमाण हों, तो उनकी प्रवृत्ति का प्रकार भिन्न होना चाहिये । पर देखा जाता है, अर्थबोध के लिए दोनों का प्रकार समान है । जैसे अनुमान में धूम हेतु अग्नि अर्थ का बोध कराता है, ऐसे शब्दप्रमाण में वाक्य हेतु घट आदि अर्थों का बोध कराता है ।

चैत्र ने मृत्यु को कहा 'घटमानय' । मैत्र ने भी पहले ऐसा कहा था । यहाँ मृत्यु का अर्थबोध जिसप्रकार से होता है, उसे निम्नप्रकार कह सकते हैं 'चैत्र-घटानयनविषयकभिप्रायवान्' 'उच्चारणसंबन्धन घटमानयतिवाक्याविशिष्टत्वात्, मैत्रवत् चैत्र घटा मंगाने के अभिप्रायवाला है, अर्थात् घटा मंगाना चाहता है, क्योंकि यह उच्चारण-सम्बन्ध से 'घटमानय' उस वाक्य से युक्त है, अर्थात् इसने 'घटमानय' इस वाक्य का उच्चारण किया है, उसी अभिप्राय से मैत्र ने इस वाक्य का उच्चारण किया था । यह समझकर मृत्यु घटा ले आता है । तात्पर्य यही है, कि वाक्य अर्थबोध में अनुमान के हेतु व समान हैं । फलतः दोनों अगह अर्थबोध का प्रकार एक होने से शब्दप्रमाण को अनुमान के अन्तर्गत मानलेना चाहिये ॥ ५० ॥

शब्द के अनुमानरूप होने में अन्य कारण यह है

सम्बन्धाच्च ॥ ५१ ॥ (११२)

[सम्बन्धान्] सम्बन्ध से [च] भी (शब्द-अनुमान में अभिन्न है)

यत् सूत्र से 'शब्दाऽनुमानम्' पदों की यहाँ अनुवृत्ति समझनी चाहिये । शब्द अनुमान है, अतिरिक्त प्रमाण नहीं । कारण यह कि शब्द और अर्थ का परस्पर नियत सम्बन्ध देखा जाता है । जब किसीको यह सम्बन्ध निश्चितरूप से

ज्ञात होता है, तभी सम्बन्धज्ञाता को शब्द से अर्थ का बोध होता है। ठीक ऐसी स्थिति अनुमान में देखी जाती है। वह लिङ्ग-लिङ्गी का नियत सम्बन्ध जिनका ज्ञात होता है, वह लिङ्ग-हेतु से लिङ्गी-साध्य का अनुमान करता है। इसप्रकार लिङ्ग-लिङ्गी में और शब्द-अर्थ में परस्पर-सम्बन्ध माना जाना भी दोनों जगह समान है। इन आधारों पर शब्द-प्रमाण को अनुमानान्तर्गत माना जा सकता है ॥ ५१ ॥

शब्दप्रमाण, अनुमान नहीं सूचकार उक्त आशका का समाधान करता हुआ समझता है कि यह आशका निराधार है, क्योंकि

आप्तोपदेशसामर्थ्याच्छब्दादर्थसंप्रत्ययः ॥ ५२ ॥ (११३)

[आप्तोपदेशसामर्थ्यात्] आप्त क उपदेश सामर्थ्य से [शब्दान्] शब्द के द्वारा [अर्थमप्रत्यय] अर्थ का निश्चित ज्ञान होता है।

शब्द अथवा वाक्य से जो अर्थ का बोध होता है, वह अनुमेय है, अर्थात् अनुमान-प्रमाण से जानावा ज्ञान व समान है, यह कथन युक्त नहीं है, अनुमान-प्रमाण में हेतु और साध्य का परस्पर व्याप्यव्यापकभाव-सम्बन्ध होता है, हेतु व्याप्य और साध्य व्यापक होता है। शब्द और अर्थ में यह सम्बन्ध असम्भव है। शब्द-अर्थ का वाच्य वाचकभाव-सम्बन्ध होता है। इस शब्द का अमुक अर्थ वाच्य है, अथवा इस अर्थ का अमुक शब्द वाचक है, इस सम्बन्ध के मूल में आप्तोपदेश रहता है। वेद के रूप में ईश्वर द्वारा, एवं अन्य लौकिक शब्दों के विषय में आप्त-पुरुषों के द्वारा की गई यह व्यवस्था रहती है कि कौनसा शब्द किस अर्थ को अभिव्यक्त करने की शक्ति रखता है। शब्द में विशिष्ट अर्थ का वाचन कराने की शक्ति का आधान आप्तोपदेशमूलक है। शब्द से अर्थ का बोध इसी सामर्थ्य से होता है। यह शब्द अमुक अर्थ को अभिव्यक्त करने के लिए बनाया है, इसी आधार पर शब्द से अर्थ का बोध होता है। तब अर्थबोध में यथार्थता, आकाशा, आसक्ति आदि सहकारी कारण रहते हैं। अर्थबोध वा यह सब प्रकार अनुमान में नहीं होता। जैसा शब्द का अर्थ में शक्तिग्रह होता है, वैसे वचन का वर्तित में शक्तिग्रह होता वदपि सम्भव नहीं। अतः शब्द-प्रमाण अनुमान से विवर्तन है, एवं प्रमाणान्तर है, यह स्पष्ट होता है।

काई अर्थ सर्वथा अतीन्द्रिय होते हैं। कुछ इन्द्रियग्राह्य होने पर भी व्यवधान आदि के द्वारा प्रत्यक्षतः मृहीत नहीं होते। पक्षी प्रकार के पदार्थों का बोध केवल शब्द-प्रमाण के द्वारा होता सम्भव है। यदि शब्द को अनुमानरूप माना जाता है, तो अर्थ के अतीन्द्रिय होने से शब्द-लिङ्ग और अर्थ-लिङ्गी का व्याप्तिग्रह कभी नहीं हो सकता। हेतु-साध्य के व्याप्तिज्ञान के अभाव में अनुमान की प्रवृत्ति असम्भव है। इसलिए आप्तोपदेशमूलक शब्द को यदि स्वतन्त्र प्रमाण

नहीं माना जाता, तो अतीन्द्रिय पदार्थों के विषय में जानकारी होना सम्भव न होगा। इससे शब्द और अनुमान के द्वारा अर्थबोध होने में प्रकार का भेद स्पष्ट हो जाता है। फलतः दोनों प्रमाणों की प्रवृत्ति के समान होने अथवा उनमें वैलक्षण्य न होने के लिए जो विशेष हेतु का अभाव बताया गया, वह असंगत है।

शब्द-अर्थ का प्राप्तिरूप सम्बन्ध प्रत्यक्ष से अप्राप्त—शब्द और अर्थ के सम्बन्ध के आधार पर शब्दप्रमाण को जो अनुमान बताया गया है, वह भी ठीक नहीं है। शब्द-अर्थ का परस्पर सम्बन्ध क्या है? यह समझना चाहिये। शब्द-अर्थ का वाच्य-वाचकभाव-सम्बन्ध स्वीकृत है; तथा प्राप्ति-लक्षण-सम्बन्ध प्रतिषिद्ध माना गया है। 'प्राप्ति' दो पदार्थों के संयोग को कहते हैं। शब्द-अर्थ का यह सम्बन्ध आचार्यों को स्वीकार नहीं है; और न यह सम्भव है; जिससे धूम के समान शब्द को लिङ्ग मानकर उससे अर्थबोध होने की प्राप्ति प्रस्तुत की जाय। शब्द-अर्थ का प्राप्ति-लक्षण-सम्बन्ध किसी प्रमाण से उपलब्ध न होने के कारण ही अस्वीकार माना गया है।

पहले प्रत्यक्ष को लीजिये। शब्द और अर्थ का संयोग-सम्बन्ध प्रत्यक्ष-प्रमाण से उपलब्ध नहीं होता। जिस इन्द्रिय से शब्द का ग्रहण होता है, उसी इन्द्रिय से अर्थ का ग्रहण नहीं होता। 'घट' शब्द श्रोत्र-इन्द्रिय से गृहीत होता है; परन्तु 'घट' अर्थ (वस्तु) का ग्रहण श्रोत्र से नहीं हो सकता। फिर अतीन्द्रिय अर्थ भी बहुत हैं; उनका ग्रहण किसी इन्द्रिय से नहीं होता। परन्तु उनके वाचक शब्दों का ग्रहण श्रोत्रेन्द्रिय से होता है। किन्हीं दो पदार्थों के संयोग का ग्रहण तभी हो सकता है, जब वे दोनों पदार्थ समान इन्द्रिय से गृहीत हों। श्रोत्र-इन्द्रिय केवल शब्द, शब्दगत जाति तथा शब्दाभाव का ग्रहण कर सकता है; किसी द्रव्य एवं शब्दातिरिक्त गुण आदि का ग्रहण नहीं कर सकता। इसलिए 'घट' आदि शब्दों का श्रोत्र-इन्द्रिय से ग्रहण होने पर भी 'घट' आदि द्रव्यभूत वस्तुओं का ग्रहण श्रोत्र से नहीं हो सकता। अतः प्रत्यक्ष से शब्द-अर्थ के संयोग (प्राप्ति-लक्षणसम्बन्ध) की उपलब्धि होना असम्भव है; इसी कारण इसको प्रतिषिद्ध (अस्वीकार्य) माना गया है।

इसके अतिरिक्त यह ध्यान देने की बात है कि संयोग-सम्बन्ध केवल दो द्रव्यों का होता है। शब्द गुण है, और उसके वाचक द्रव्यादि पदार्थ हैं। शब्द के साथ इनका संयोग-सम्बन्ध सम्भव नहीं। इनके संयोग अथवा प्राप्ति का तात्पर्य है—जैसे ही शब्द का उच्चारण हो, अर्थ [वस्तु-द्रव्यादि] उससे वहीं सम्बद्ध होना चाहिये। यदि इसको स्वीकार किया जाता है, तो जिज्ञासा होती है—शब्द और अर्थ के प्राप्ति-लक्षण-सम्बन्ध के गृहीत होने पर शब्द के समीप अर्थ होता है, या अर्थ के समीप शब्द; अथवा दोनों-दोनों के समीप। सामीप्य का तात्पर्य है—सम्बन्ध। शब्द के उच्चरित होते ही शब्द के प्रदेश में अर्थ पहुँचा जाता है,

या अर्थ के प्रदेश में शब्द, अथवा दोनों, दोनों जगह पहुँचते हैं ? इनमें से कोई भी स्थिति देखी नहीं जाती । जब प्रत्यक्ष से इनका संयोग उपलब्ध नहीं, तो अनुमान आदि से उसका प्रत्यक्ष होना असम्भव है । अतः शब्द-अर्थ का प्राप्तिलक्षण-सम्बन्ध स्वीकार्य नहीं माना गया ॥ ५२ ॥

प्राप्ति-सम्बन्ध शब्द-अर्थ का अनुमेय नहीं—अन्य कारणों से भी शब्द-अर्थ का यह सम्बन्ध अग्राह्य है । सूत्रकार ने बताया—

पूरणप्रदाहपाटनानुपलब्धेऽत्र सम्बन्धाभावः ॥ ५३ ॥ (११४)

[पूरणप्रदाहपाटनानुपलब्धेः] पूरण—भरजाना, प्रदाह—जलजाना, पाटन—कटजाना आदि की अप्राप्ति से [च] तथा [सम्बन्धाभावः] सम्बन्ध का अभाव है (शब्द-अर्थ के प्राप्तिलक्षण) ।

गतसूत्र में बताया, शब्द-अर्थ का प्राप्तिलक्षण-सम्बन्ध प्रत्यक्ष से गृहीत नहीं होता । अनुमान से भी उसका ग्रहण नहीं होता, यह प्रस्तुत सूत्र से स्पष्ट किया गया है । यदि शब्द के उच्चरित होते ही शब्द के समीप अर्थ उपस्थित होजाता हो, तो मुख में पूरण, प्रदाह और पाटन उपलब्ध होना चाहिये । शब्द का उच्चारण मुख से होता है, यथायथ शब्द के उच्चारण के लिए मुख में विशिष्ट स्थान, करण, प्रयत्न आदि का उपयोग होता है, अतः शब्द का उच्चारण मुख में सम्भव है । अब यदि इस बात को मानाजाय कि शब्द-अर्थ का परस्पर प्राप्तिलक्षण-सम्बन्ध है, तो 'मोदक' (लड्डू) शब्द का उच्चारण होते ही मोदक वहाँ उपस्थित होजाय और उससे मुँह भरजाना चाहिये । ऐसे ही 'अग्नि' शब्द का उच्चारण होने पर मुँह जलजाय । 'अग्नि' (तलवार) शब्द का उच्चारण होते ही मुँह कटजाना चाहिये । पर यह सब-कुछ नहीं होता । इससे स्पष्ट है, शब्द के समीप अर्थ नहीं आता; तब उनकी प्राप्ति [एक-दूसरे से संयुक्त होजाने] का प्रश्न ही नहीं उठता ।

सूत्र में पठित 'च' पद से शब्द के उच्चारण में कारणीभूत स्थान, करण, प्रयत्न आदि की उपलक्षित किया गया है । शब्दोच्चारण में कण्ठ, तालु आदि स्थानों तथा करण आदि के कारण होने से जहाँ वे स्थान आदि हैं, वहीं शब्द का उच्चारण सम्भव है । इसलिए यह कहना भी असंगत होगा कि अर्थ-प्रदेश में शब्द का उससे (अर्थ से) संयोग होता है । घट आदि अर्थ के स्थितिप्रदेश में शब्द का उच्चरित होना असम्भव है । तब उनकी प्राप्ति कैसे ? इसप्रकार न शब्द के समीप अर्थ का होना सम्भव है, और न अर्थ के समीप शब्द का होना । इसके अनुसार दोनों का दोनों के समीप जाने का प्रश्न समाप्त होजाता है । फलतः शब्द और अर्थ के प्राप्तिलक्षण-सम्बन्ध का किसी प्रमाण से ग्रहण न होने के कारण इनका परस्पर ऐसा सम्बन्ध अमान्य है ॥ ५३ ॥

शब्द-अर्थ का सम्बन्ध व्यवस्थित—शिष्य जिज्ञासा करता है, शब्द-अर्थ का परस्पर व्यवस्थित सम्बन्ध प्रतीत तो होता है, तब उसका प्रतिषेध न होना चाहिये। सूत्रकार ने शिष्य की जिज्ञासा को सूत्रित किया—

शब्दार्थव्यवस्थानादप्रतिषेधः ॥ ५४ ॥ (११५)

[शब्दार्थव्यवस्थानात्] शब्दार्थ की व्यवस्था से [अप्रतिषेधः] प्रतिषेध नहीं होना चाहिये (शब्दार्थ-सम्बन्ध का)।

‘घट’ आदि विशेष शब्द से विशेष वस्तु घड़ा आदि का ही ग्रहण होता है, कणड़ा, घोड़ा आदि का नहीं। इससे शब्द और अर्थ के परस्पर-सम्बन्ध का बोध होता है। यदि शब्द-अर्थ का कोई निश्चित-व्यवस्थित सम्बन्ध न हो, तो प्रत्येक शब्द से प्रत्येक अर्थ का बोध होजाना चाहिये; पर ऐसा नहीं है। किसी शब्द से किसी अर्थ का बोध कराने में एक व्यवस्था देखीजाती है। इस व्यवस्था का कारण उनका सम्बन्ध ही है। अतः शब्द-अर्थ के सम्बन्ध का प्रतिषेध नहीं होना चाहिये ॥ ५४ ॥

शब्द-अर्थ-सम्बन्ध संकेतिक—सूत्रकार ने जिज्ञासा का समाधान किया—

न सामयिकत्वाच्छब्दार्थसंप्रत्ययस्य ॥ ५५ ॥ (११६)

[न] नहीं, [सामयिकत्वात्] सामयिक होने से [शब्दार्थसंप्रत्ययस्य] शब्द द्वारा अर्थ-प्रत्यय (बोध-ज्ञान) के।

किसी विशेष शब्द से जो विशिष्ट अर्थ का बोध होता है, इसका कारण शब्द-अर्थ का प्राप्तिलक्षण सम्बन्ध नहीं है; यह समयकारित होता है। इसका कारण ‘समय’ है। इसलिए शब्द-अर्थ के प्राप्तिलक्षण-सम्बन्ध का प्रतिषेध नहीं करना चाहिये, ऐसा समझना ठीक नहीं। शब्द से अर्थ-बोध में इनके प्राप्त-सम्बन्ध का कोई स्थान नहीं है। वह ‘समय’ के कारण होता है।

अब यह समझतेना चाहिये कि ‘समय’ का तात्पर्य क्या है? अमुक शब्द का यह अर्थ वाच्य या अभिधेय है, इसप्रकार का ‘निर्धारित संकेत’ समय है। आचार्यों ने वेद शब्द के अर्थों के लिए ‘ईश्वरेच्छा’ को संकेत माना है। अन्य सभी लौकिक शब्दों के अर्थ यथाकाल विभिन्न आभिधानिक आचार्यों, लोककर्त्ता पुरुषों तथा पृथक् भाषा-भाषी जनता की इच्छा व व्यवहार के अनुसार निर्धारित होते रहते हैं। कौन-सा शब्द किस अर्थ को अभिव्यक्त करता है, ऐसे संकेत अपनी-अपनी भाषाओं के निर्धारित रहते हैं। उसीके अनुसार शब्द के उच्चारण से अर्थबोध होता है। जो व्यक्ति उस संकेत व समय को समझता है, शब्द सुनने पर उसीको अर्थबोध होपाता है। जो किसी भाषा के निर्धारित संकेत को नहीं जानते, उस भाषा के शब्दों को सुनने पर भी उन्हें अर्थबोध नहीं होपाता। जो वादी शब्द-अर्थ के प्राप्तिलक्षण- (संयोग)-सम्बन्ध को स्वीकार करता है, वह भी

शब्द-अर्थ-विषयक उक्त व्यवस्था की उपेक्षा नहीं करसकता; क्योंकि इसके बिना लोकव्यवहार चलना सम्भव नहीं है।

बोल-चाल में प्रयुक्त होनेवाले शब्दों और उनके अर्थों को साधारण जनता अपने बड़ों के व्यवहार से सीखलेती है। यह परम्परा बराबर चलती रहती है। अनेक बार इसमें थोड़े या बहुत शब्दों के संकेत बदलते रहते हैं। कालान्तर में शब्दों की ध्वनियों में भी अन्तर पड़ता रहता है, और भाषाओं [शब्द-समुदाय] का इतना रूप बदलजाता है कि उसी परम्परा में होनेवाली जनता अपनी वर्तमान भाषा की मूलभूत ध्वनियों के संकेतों को नितान्त भी नहीं समझपाती। इसीकारण उन संकेतों की रक्षा के लिए उस पदोत्पत्ति वाणी का ध्वरण प्रस्तुत करनेवाले व्याकरणशास्त्र का यथाकाल निर्माण कियाजाता है। उन पदों के समूह-वाक्यों के द्वारा अभिमत अर्थों का बोध होता है। वाक्य अर्थबोध की पूर्णता में पर्यवसित रहता है। इस सब विवेचन से यह स्पष्ट होजाता है कि शब्द-अर्थ का परस्पर प्राप्तिलक्षण-सम्बन्ध किसीप्रकार सम्भव नहीं। इससे शब्द-अर्थ के सम्बन्धमात्र का निषेध नहीं कियागया। इनका वाच्य-वाचकभाव-सम्बन्ध पूर्णरूप से अभिमत है ॥ ५५ ॥

शब्द-अर्थ का सम्बन्ध निश्चित नहीं—शब्द से अर्थ का बोध निर्धारित संकेत के अनुसार होता है, इस व्यवस्था को सूत्रकार ने अन्य प्रकार से पुष्ट किया—

जातिविशेषे ज्ञानियमात् ॥ ५६ ॥ (११७)

[जातिविशेषे] जातिविशेष में [च] तथा [अनियमात्] नियम न होने से (शब्दार्थ-प्रत्यय के लिए)।

अमुक शब्द से उसी अर्थ का बोध होसकता है, ऐसा निष्पन्न मानवसमाज के किसी वर्ग में नहीं है। मानव-समाज में ऋषि, आर्य, श्लेच्छ आदि सभीप्रकार के वर्ग होते हैं। फिर विभिन्न देशों में विभिन्न भाषा बोली जाती है। उनके

१. संस्कृत भाषा का वर्तमान पाणिनीय व्याकरण महाभारत-युद्ध के अनन्तर ऐसे ही अवसर पर बनायागया था, जब तात्कालिक पश्चिमोत्तर भारत की साधारण जनता में बोली जानेवाली संस्कृत भाषा में विकार की सम्भावना उत्पन्न होगई थी। ऐसा समय महाभारत-युद्ध के अनन्तर सौ-डेढ़ सौ वर्ष के अन्तराल में आया। जब युद्ध के कारण ध्वस्त एवं जर्जर राष्ट्र में महान् प्रवर्तों के होने पर भी साधारण जनता को प्रमाद, आलस्य, अनैतिकता आदि दुर्बलताओं की ओर बढ़ने से पूर्णरूप में न बचायाजासका। यदि उस समय पदरूप वाणी के संकेतों की रक्षा के लिए यह व्याकरण न बनाया जाता, तो आज संस्कृत भाषा को समझना दुर्लभ होता।